Princeton Sem.
Nov. 27 1895

LIBRARY OF PRINCETON
FEB 20 1987
THEOLOGICAL SEMINARY

BS2615
.B931

Das

Johannes-Evangelium.

Erklärt von

F. W. Bugge,
Professor der Theologie an der Universität Christiania.

Deutsch

von

Lic. Dr. H. J. Bestmann,
evangelisch-lutherischem Pastor.

Autorisierte Uebertragung.

Stuttgart, 1894.
Druck und Verlag von J. F. Steinkopf.

Vorrede.

Das Johannesevangelium steht da wie ein rocher de bronce in dem Wogendrang der zerstörenden Kritik. Denn hier erzählt und deutet ein Augenzeuge die heilige Geschichte, welche das Unterpfand unserer Hoffnung bildet. Diesen Augenzeugen — den „Donnersohn" — hat ein vorurteilsloser Mann wie unser Rückert in jeder Zeile dieser Schrift erkennen wollen, und auch ein Radikalster wie de Lagarde hat diesem Eindruck sich nicht entziehen können. Für diese Bedeutung unseres Evangeliums ist es charakteristisch, daß — nachdem der geistesmächtige Angriff Baurs gegen dasselbe zurückgewiesen worden ist — man nun nichts anderes damit anzufangen weiß, als es in die Ecke zu stellen, und von oben herab zu erklären, es käme für den historischen Verlauf der Geschichte der Alten Kirche gar nicht in Betracht. Die exegetischen Kunststücke der „Allerneuesten", welche in demselben verschiedene Lagen von Johanneischem und „Johannistischem" — nach berühmten Mustern — erkennen wollen, überläßt man am besten sich selbst. Diese Bemühungen sind nur ein Beweis mehr für die Thatsache, daß es mit unserer exegetischen Theologie reißend bergab geht. Die Geschichte der Erklärung des Evangeliums wird zu einem Martyrium Johannis.

Um so erfreulicher war es mir, in dem vorliegenden Werke des norwegischen Professors Bugge einer Arbeit zu begegnen, welche auf dem Boden der Offenbarung stehend, mit voller Beherrschung des wissenschaftlichen Materials, es für die Hauptaufgabe hält, den ganzen Reichtum der evangelischen Geschichte und Lehre, der in dem Evangelium enthalten ist, aus der Schrift herauszuheben. Deshalb läßt er alle gelehrten Exkurse und Auseinandersetzungen weg und sucht nur den einen zusammenhängenden Faden der Geschichte abzuspinnen, der sich durch das ganze Evangelium hindurchzieht. Man könnte seine Auslegung als die psychologische bezeichnen. Unser Autor kennt deren Gefahren wohl, aber er begegnet ihnen durch große Nüchternheit und Besonnenheit des Urteils. Seine warmherzige Art zieht aber den Leser an und gewinnt für das Evangelium und seinen Ausleger, so daß auch die Gebildeten in der Gemeinde seine Arbeit mit Frucht und Er-

quickung lesen werden. Das ist ja auch das beste Kriterium für alle Auslegung, ob sie von der Weisheit der Ausleger zur Weisheit des Ausgelegten führt. Und das ist hier der Fall. Darum hoffen wir — Übersetzer und Verleger — daß dies Werk auch in deutscher Zunge bei den christgläubigen Herzen Raum finden und Segen stiften werde.

Unser Autor ist kein Ausleger von gestern: von ihm sind schon früher in dänischer Sprache erschienen: Die Briefe des Apostels Paulus. 2 Bände. 3. Auflage. Christiania 1886. (Verlag von Th. Steen). Die Briefe der Apostel Petrus und Judas. 2. Auflage. Ebendort. 1892. Die Apostelgeschichte. Ebendort. 1884. Das Lukasevangelium. 1889. Dazu kommt 1893 unser Johannesevangelium. Für manche Punkte verweist er dabei auf das Lukasevangelium, aus welchem auch einige Male Anmerkungen herübergenommen sind. Aber in allem Wesentlichen ist unser Werk, auch ohne die — fortgelassene — Übersetzung des Evangeliums, aus sich selbst verständlich.

Aus dem Vorwort des Verfassers mag das Folgende hier Platz finden: „Der griechische Text, welcher der gegenwärtigen Arbeit zu Grunde liegt, ist der von Tischendorf in seiner achten Ausgabe des Neuen Testaments gegebene; doch habe ich diese Tischendorf'sche Textform beständig mit der von Tregelles und Westkott-Horst gegebenen verglichen. — An folgenden Stellen habe ich mich veranlaßt gefunden, von dem Tischendorf'schen Text abzuweichen, wobei die Lesarten, welche ich meiner Erklärung zu Grunde gelegt habe, nicht selten mit denen zusammentreffen, welche sich in einer der beiden genannten englischen Textausgaben oder in ihnen beiden finden: 1, 4; 2, 3; 3, 5; 4, 9; 5, 1. 2. 32; 6, 15. 17. 27. 33. 51; 7, 10. 22. 37. 50; 9, 4. 35; 10, 7. 8. 29. 39; 11, 45; 12, 9; 13, 10. 32; 14, 7; 15, 6. 18; 16, 4. 13; 18, 1; 19, 11. 38; 20, 23; 21, 16. 23. 25."

Es findet sich neben dem Eigenen manches deutsche Gut in dem vorliegenden Buch; von der Erklärung des alten Brenz an ist manches als unverlierbares Besitztum in die lutherische Theologie aller Länder und Zeiten übergegangen; so mag denn dieses Werk eines nordischen Auslegers zugleich als ein Zeugnis dieser einen aus dem Geist gebornen evangelischen Kirche unter uns hinausgehen zu Lob und Preis des Einen, den alle Schrift „treibet."

Mölln, am Himmelfahrtsfeste 1894.

Bestmann.

Einleitung.

Kapitel 1.

Der Apostel Johannes.

Der Apostel Johannes, der Verfasser des vierten Evangeliums in unserem Neuen Testament, war der Sohn eines galiläischen Juden Zebedäus und seiner Frau Salome. Über diese seine Eltern wissen wir nur wenig. Zebedäus war Fischer und trieb dieses sein Handwerk an dem „Galiläischen Meer", Genesaret; zur Zeit, als Jesus seinen prophetischen Beruf in Galiläa übernahm, waren seine Söhne — unter ihnen Johannes — seine Mithelfer in seinem Geschäft (Matth. 4, 21; Mark. 1, 20), welches übrigens in einem etwas größeren Stil betrieben worden zu sein scheint, jedenfalls sieht man, daß er auch Lohnarbeiter in seinem Brote hatte.[1]) Die Mutter Salome war eine von den galiläischen Frauen, welche sich an Jesum im Glauben anschlossen und ihn teilweise auf seinen und seiner Jünger Wanderungen (Luk. 8, 2. 3) begleiteten, namentlich auch auf seiner letzten Wanderung nach Jerusalem. Sie wird ausdrücklich unter den Frauen genannt, welche bei der Kreuzigung zugegen waren (Matth. 27, 56; Mark. 15, 40); sie begegnet uns auch unter den Galiläerinnen, welche am Auferstehungsmorgen hinausgingen zum Grabe Jesu, um seinen Leichnam zu salben, und hier zu allererst die Botschaft empfingen, daß er von den Toten auferstanden sei (Mark. 16, 1). Salome scheint ein energisches Weib gewesen zu sein, nicht frei von Ehrgeiz und hochfliegenden Plänen (s. Matth. 20, 20). Ihr großer Sohn hat vielleicht seinen feurigen Geist von seiner Mutter geerbt.

Dieses Ehepaar hatte zwei Söhne, von denen in der evangelischen Geschichte die Rede ist, Jakobus und Johannes, von denen der erstgenannte der älteste gewesen zu sein scheint. Beide Brüder wurden

[1]) S. die angef. St.

Apostel; beide nahmen eine hervorragende Stellung ein innerhalb des Kreises der „Zwölfe“ und in der Geschichte der Urgemeinde. Jakobus fiel als Opfer des Christenhasses des Königs Herodes Agrippa I; er erlitt den Märtyrertod bereits im Jahre 44 nach Chr. (Apostelgeschichte 12, 1. 2.). Sein Gedächtnis wird doch ganz von dem seines Bruders überstrahlt.

Die Erziehung, die Johannes in seiner Heimat empfing, war gewiß nicht darauf angelegt gewesen, ihn weiter zu bringen als zu einer Stellung, wie die seines Vaters. Daß er eine „gelehrte“ Erziehung sollte empfangen haben, darauf berechnet, ihn zu einem Schriftgelehrten oder Rabbi auszubilden, davon findet sich auch nicht die geringste Andeutung. Man hat zum Teil gemeint, etwas Derartiges aus dem Umstand erschließen zu können, welchen er selbst in seinem Evangelium (18, 15 f.) hervorhebt, daß er in dem hohenpriesterlichen Palast bekannt war. Aber diese Bekanntschaft, deren Art auf keinerlei Weise angedeutet wird, ist doch offenbar völlig unzulänglich, um für einen solchen Schluß einen sicheren Grund abzugeben. Und dieser Anschauung widerspricht auch der bereits erwähnte Umstand, daß Johannes, bevor er zum Apostel berufen wurde, seines Vaters Gehilfe in der Fischerei war. Daß nämlich diese Beschäftigung für ihn etwas mehr war, als eine gelegentliche Handreichung, die er seinem Vater gab, geht daraus hervor, daß er nach Jesu Tode wieder mit der Fischerei auf dem See Genezareth beschäftigt erscheint (s. 21, 2 f.). Johannes bildet keine Ausnahme von den übrigen galiläischen Aposteln Jesu, er war, wie diese, ein einfacher unstudierter Mann (s. Apostelgesch. 4, 13). Daß er inzwischen schon in seiner Heimat — vielleicht auch in der Schule — den Unterricht empfangen hat, welchen die Israeliten jener Zeit beflissen waren ihren Söhnen zu teil werden zu lassen, versteht sich von selbst; aber dieser Unterricht umfaßte kaum etwas anderes als Lesen und Kenntnis der heiligen Schriften. Doch ist auch möglich, daß Zebedäus, welcher ein wohlhabender Mann gewesen zu sein scheint, nach einer damals ziemlich verbreiteten Sitte einen eigenen Hauslehrer für seine Söhne gehalten hat, in diesem Fall hätte Johannes schon von seinem Vaterhause Schriftgelehrsamkeit mitgebracht. Neben dem Hebräischen (Aramäischen) sprach er auch Griechisch; das Verständnis und die Anwendung dieser Sprache war damals in Palästina sehr verbreitet, sonderlich in Galiläa, in dessen großen Städten dieselbe doch die herrschende war.

Als Johannes der Täufer mit seiner vorbereitenden Wirksamkeit

als Vorläufer des Messias auftrat, zogen — wie es scheint [1]) — beide Zebedäussöhne hinab zu diesem gewaltigen Zeugen, ließen sich von ihm taufen und schlossen sich ihm als seine „Jünger" an. Jedenfalls that das Johannes. Während der Täufer, umgeben von seinen Jüngern, sich in dem peräischen Bethanien (1, 28) aufhielt, mit Taufen beschäftigt, kam Jesus dahin. Er hatte gerade seinen Messiasberuf übernommen bei der Taufe und gleich darauf, bei der Versuchung in der Wüste siegreich den ersten Kampf bestanden; nun wollte er, wie es scheint, sich Jünger wählen, feste Begleiter, die durch das Zusammensein mit ihm und seine beständige Unterweisung vorbereitet werden konnten, seine Mithelfer und späterhin Fortsetzer seines Werkes zu werden. Daß er diese seine Jünger gerade unter denen aussuchte, welche sich schon an seinen Vorläufer angeschlossen hatten, war ja ganz natürlich. Das Zeugnis des Täufers über Jesum als das von Gott gegebene Opferlamm wurde von zweien unter seinen Jüngern, Johannes und Andreas, dem Bruder des Simon Petrus vernommen, und veranlaßte sie — was wohl auch die Meinung des Täufers war — die Bekanntschaft mit Jesu zu suchen (1, 35 ff.). Das Ergebnis war, daß nicht allein diese zwei, sondern auch ihre Brüder Jakobus und Simon sich sofort an Jesus als seine ständigen Begleiter anschlossen. Sie folgten ihm schon den Tag darauf auf seiner Wanderung nach Galiläa (1, 43 f.) und waren in Kana Zeugen von der „ersten Offenbarung seiner Herrlichkeit" durch das bekannte „Zeichen" (2, 1—11).

Von jetzt an finden wir Johannes beständig in der Gesellschaft Jesu während des ersten Aktes seiner messianischen Wirksamkeit — einem Zeitraum von acht Monaten, von April (2, 13) bis Dezember.[2]) Er vernimmt Jesu erstes öffentliches Selbstzeugnis im Heiligtum zu Jerusalem (2, 14 f.); er ist ein Augenzeuge der Wunder, welche Jesus in der Hauptstadt vollbrachte (2, 23); er ist — wahrscheinlich — zugegen bei dem Gespräch Jesu mit Nikodemus (3, 1—21); er ist ihm behilflich bei seiner Täuferwirksamkeit in Judäa (3, 22) und vollzieht Taufhandlungen in seinem Auftrage (4, 2). Als Jesus, durch die feindliche Haltung der Pharisäerpartei dazu bewogen, sich für eine Weile entschließt, seine öffentliche Wirksamkeit einzustellen und sich in die Stille in seine galiläische Heimat (4, 1 f.) zurückzuziehen, folgt er ihm dahin und ist so bei Jesu mit so reicher Frucht gekröntem Wirken in Samaria (4, 4—42) zugegen und bei Jesu zweitem galiläischem Wunder, der

[1]) S. unten zu 1, 41. [2]) 4, 35 f. d. Erkl. d. St.

Heilung des kranken Sohnes jenes königlichen Mannes in Kapernaum (4, 46—24). Daß durch alle diese Erfahrungen Johannes' Glaube an Jesum als den verheißenen Messias mächtig gestärkt und vertieft werden mußte, versteht sich von selbst. Sie bildeten dann auch den Schatz von Erinnerungen, von denen er lebte, als Jesus nach seiner Rückkehr in Galiläa eine Pause in seiner messianischen Wirksamkeit machte, bis die starke Bewegung, welche sein erstes Auftreten hervorgerufen hatte, sich gelegt hatte — eine Zwischenzeit, während der Jesus in zurückgezogener Stille in seiner Heimat Nazareth lebte. Während dieser Pause gingen seine Jünger wieder heim zu den Ihrigen, so denn auch Johannes, der wiederum in seine alte Stellung trat als Gehilfe seines Vaters in dem Fischereigewerbe.

Aber als Jesus nach der Gefangennehmung des Täufers von neuem ans Tageslicht der Öffentlichkeit trat, indem er als Galiläas großer Prophet auftrat und Kapernaum zur Hauptstätte für eine großartige Wirksamkeit (Matth. 4, 13 f.) macht, dauerte es nicht lange, bis er seine alten Begleiter aufsuchte und aufs neue sie berief, in das Jüngerverhältnis zu ihm einzutreten. So mit Petrus und Andreas (Matth. 4, 18—20; Mark. 1, 16—18; Luk. 4, 1—11), so mit Jakobus und Johannes (Matth. 4, 21. 22; Mark. 1, 19. 20). Und von nun an folgten diese vier ihm treulich durch sein ganzes messianisches Wirken — keiner doch so treulich als Johannes, welcher der einzigste von den Aposteln war, der unter Jesu Kreuze stand (Joh. 19, 26).

Aus diesen Jahren, in denen Johannes so mit seinem göttlichen Meister zusammen wanderte, sind uns mehrere Züge aufbewahrt, welche auf seinen Charakter ein Licht werfen. Es wird von zwei Evangelisten erzählt (Mark. 5, 38 ff.; Luk. 9, 49 ff.), daß er unter denen war, welche Einem verboten, „Dämonen auszutreiben" im Namen Jesu, bloß deshalb, weil er nicht mit zu den Jüngerscharen gehörte, welche Jesu nachfolgten — eine intolerante Eifersucht, welche ihm des Meisters Tadel zuzog. Auch bei einer andern Gelegenheit erzählt Lukas (Luk. 9, 54), legte er denselben Übereifer an den Tag in einer noch tadelnswerteren Weise, indem er, als Jesus in einer samaritischen Stadt die Aufnahme verweigert wurde, seine Neigung äußerte, Feuer vom Himmel fallen zu sehen, um die Einwohner der Stadt zu verzehren — was ihm eine scharfe Zurechtweisung einbrachte von dem sanftmütigen Jesus. Endlich ist er völlig einig mit seiner Mutter, Jesum zu bitten, es möchten die Ehrenplätze in seinem Reiche ihm und seinem Bruder (Matth. 20, 20 ff.) vorbehalten bleiben, ja in dem Grade einig in dieser unverständigen

Bitte, daß der eine der beiden Evangelisten, welcher diesen Zug berichtete, noch hervorhebt, diese Bitte sei von Jakobus und Johannes selbst ausgegangen (Mark. 10, 35 ff.). In allen diesen Begebenheiten spricht sich ein energischer, eifriger, feuriger Geist aus, der uns gut verstehen läßt, daß Jesus dem Johannes — und seinem Bruder — den Namen „Donnersöhne" gab (Mark. 3, 17). Daß noch mancherlei Fleischliches sich in dem Eifer regte, läßt sich nicht leugnen; aber andererseits fällt in die Augen, daß hier das Material für einen begeisterten, treuen, in rückhaltloser Innerlichkeit sich hingebenden Jünger vorhanden war. Daß das Zusammensein mit Jesu mehr und mehr die unreinen Elemente in diesem Feuereifer ausschmolz und mehr und mehr seine lodernden Flammen in eine heilige Glut verwandelte, kann ja von vorn herein nicht zweifelhaft sein. Dafür bürgt schon die Kraft der Innerlichkeit, mit der Johannes von der ersten Stunde an sich an Jesu Person anschloß. Deshalb bildete er mit seinem Bruder Jakobus und Simon Petrus nicht bloß den dem Herrn persönlich am nächsten stehenden Kreis innerhalb der Jüngerschar, sondern diese drei wurden auch Zeugen von Begebenheiten, von welchen alle anderen ausgeschlossen waren (s. Matth. 17, 1; Mark. 5, 37; Matth. 26, 37). Aber unter diesen drei Intimen Jesu war wieder gerade Johannes der, welcher ihm am allernächsten stand, der Gegenstand seiner besonderen Liebe. „Der Jünger, welchen der Herr liebte," das war später sein Ehrenname in den christlichen Kreisen, und Johannes bezeichnet sich in seinem Evangelium mit dankbarer Freude selbst so (13, 23; 19, 25; 20, 2; 21, 7. 20). Ein bezeichnender Ausdruck für dies persönliche Verhältnis zwischen dem Meister und ihm ist das, daß Johannes bei dem letzten Zusammensein Jesu mit seinen Jüngern nicht bloß während des Mahles seinen Platz an der rechten Seite des Herrn hatte, sondern ihm so nahe lag, daß er mit seinem Haupte dessen Brust berühren konnte (Joh. 13, 23 ff.) Auch der Umstand, daß Jesus am Kreuze gerade diesem Jünger seine Mutter übergiebt (19, 26 f.), ist ein Ausdruck und Zeugnis für seine Liebe zu Johannes. — Wollen wir uns einen Begriff von der Tiefe der Veränderung bilden, die allmählich in dem Charakter des Johannes sich vollzog, so dürfte kaum etwas ein so helles Licht darauf werfen, als der Umstand, daß derselbe Apostel, welcher zu seiner Zeit sich den Ehrenplatz in dem Reiche Gottes ausgebeten hatte, in seinem ganzen Evangelium an keiner Stelle seinen Namen nennt, vielmehr selbst da, wo er handelnd auftritt, oder doch als Hauptperson, sich unter andeutenden Bezeich-

nungen verbirgt. Hier ist der Ehrgeiz mit der Wurzel ausgerottet und hat tiefer Demut den Platz gelassen.

Unter allen Aposteln war Johannes der erste, welcher zum Glauben an Jesu Auferstehung kam (20, 8); bei den Offenbarungen des Auferstandenen für den Apostelkreis in den „vierzig Tagen" (Apgsch. 1, 3), hat er schneller den Herrn erkannt, als die anderen (21, 7). Das eine wie das andere beruht auf der Innerlichkeit seiner persönlichen Hingabe an Jesum; ebenso wie der Herr ihn vor seinen anderen Jüngern liebte, so hing sein Herz wiederum an der Person des Herrn mit einer Wärme der Liebe, welche die seiner Genossen übertraf. Deshalb ist Johannes der letzte aus dem Bruderkreise, der sich von Jesu bei seinem Kreuzestode scheidet (19, 26); deshalb ist er der erste, der gläubig ihn als Auferstandenen begrüßt.

Nach der Himmelfahrt nimmt Johannes unter den Aposteln und in der Leitung der Muttergemeinde einen hervorragenden Platz ein. Er wird in der allerersten Zeit nach dem Hingang des Herrn an der Seite des Petrus als ein Hauptzeuge Jesu in Jerusalem genannt und muß da auch mit diesem seinem Genossen das Leiden für dies freimütige Zeugnis teilen (Apgsch. 3 u. 4). Als das Evangelium von dem Diakon Philippus nach Samaria gebracht war und einen raschen Eingang bei dem samaritanischen Volk gefunden hatte (das durch des Herrn eigene gelegentliche Verkündigung (Joh. 4, 1—42) vorbereitet war), sind es Petrus und Johannes, welche von dem Apostelkollegium ausgesendet werden, um volle Gewißheit über die Wahrheit dieser überraschenden Botschaft von dieser ersten Eroberung des Evangeliums außerhalb Israels zu empfangen, und um bei der Ordnung der neuen Verhältnisse behilflich zu sein. Wie lange Johannes in Jerusalem blieb, kann nicht mit voller Sicherheit gesagt werden. Noch im Jahre 51 befand er sich dort. In diesem Jahre traf ihn Paulus bei seiner Anwesenheit in Israels Hauptstadt; bei dieser Gelegenheit bezeichnete er Johannes zugleich mit Petrus und Jakobus [1]) als die drei, welche „dafür galten Säulen zu sein" im Hause Gottes (Gal. 2, 9). Dagegen wird er nicht erwähnt bei dem letzten Besuch Pauli in Jerusalem im Jahr 58 n. Chr. (Apgsch. Kap. 21); hieraus zu schließen, daß er damals die heilige Stadt verlassen habe, dürfte doch übereilt sein: auch im Jahr 51 deutet die Apostelgeschichte (Kap. 15) seine Anwesenheit in der Hauptstadt mit keiner Silbe an, unerachtet

[1]) D. h. Jakobus „dem Jüngeren", Alphäi Sohn; des Johannes gleichnamiger Bruder war schon seit Jahren tot.

wir aus dem Galaterbrief deutlich sehen, daß er damals noch da war.

Daß Johannes in einem späteren Lebensabschnitt in Kleinasien, näher in Ephesus, seinen Aufenthalt nahm, wird mit großer Bestimmtheit von Zeugen gerade aus der kirchlichen Urzeit berichtet. Dagegen können wir uns keine sichere Vermutung bilden, wann er in diesen Gegenden seinen Aufenthalt nahm. Nur so viel scheint klar, daß es nicht eher geschehen sein kann, als nachdem Paulus dauernd von dem kirchlichen Schauplatz abgetreten war. Denn weder in der Lebensgeschichte des Heidenapostels, noch in seinen Briefen an die verschiedenen kleinasiatischen Gemeinden läßt sich die geringste Spur davon nachweisen, daß Johannes sich in diesen Gegenden vor Pauli Tod (66 n. Chr.) aufgehalten hat. Seine Anwesenheit war dort ja durchaus nicht erforderlich, solange dieser große Apostel persönlich oder durch Abgesandte und Briefe die kleinasiatischen Gemeinden hüten konnte. Anders mußte sich die Sachlage gestalten nach dem Heimgang des Heidenapostels; daß da ein anderer unter den Aposteln, und gerade ein so hervorragender und angesehener wie Johannes sich aufgefordert fühlen konnte, sich der vaterlosen Gemeinde Pauli und des außerordentlich bedeutungsvollen kleinasiatischen Arbeitsfeldes im ganzen anzunehmen, war ja natürlich genug. — Von diesem Aufenthalt des Johannes in Ephesus, welcher sich über einen ziemlich langen Zeitraum erstreckt zu haben scheint, werden bei den Kirchenvätern mehrere charakteristische Züge erzählt. Seine alte Feuernatur offenbarte sich bei jenem Zusammentreffen im Bade mit dem Ketzer Kerinth, da der Apostel sich eilig aus dem Hause entfernte, um nicht von dessen Fall mit fortgerafft zu werden, falls Gott dasselbe über diesen Verleugner der Wahrheit zusammenbrechen lassen sollte — eine Begebenheit, die beweist, daß bei dem Greis sich noch etwas von dem brennenden Eifer fand, welchen wir bei dem Jüngling bemerkten (Luk. 9, 54). Und die Liebesglut bei dem alten Apostel hat sich ein schönes Denkmal gesetzt in der Erzählung von jenem Räuberhauptmann, welchen der unbewaffnete Greis überwand mit seinen Thränen, und in dem Bericht, wie er sich in seinem hohen Alter, da er nicht mehr im stande war, in längerer Rede das Evangelium zu verkündigen, in die Gemeindeversammlungen tragen ließ, und beständig nur diese Worte wiederholte: „Kindlein, liebet euch untereinander." Der Apostel soll in einem sehr hohen Alter hier in Ephesus gestorben sein.

Daß um eine so hervorragende apostolische Persönlichkeit, wie Johannes, sich ein ganzer Kreis von Sagen und Legenden gebildet

hat, lag nahe genug; er teilt dies Geschick mit einem Petrus[1]). Zu diesen Sagen wollen wir doch nicht rechnen die altkirchliche Mitteilung, daß Johannes vom Kaiser Domitian (81—96 n. Chr.) auf die Insel Patmos verbannt wurde und hier die Gesichte empfangen hat, welche er in seiner Offenbarung (1, 9) niedergelegt hat. Denn unerachtet diese Nachricht in der neueren Zeit stark bestritten worden ist, sind doch die Gründe für ihre Zuverlässigkeit in der Hauptsache selbst — des Apostels Exil auf Patmos — durchaus überwiegend, wiewohl man zweifeln mag, inwiefern die Verbannung gerade unter Domitian stattfand, oder ob sie nicht zu etwas früherer Zeit angesetzt werden muß. Einen unbedingt sagenhaften legendarischen Charakter trägt dagegen die Erzählnng, daß Johannes in Rom — wo sich nicht einmal sein Aufenthalt historisch nachweisen läßt — Marterqualen unterworfen gewesen sein soll, die doch nicht im stande gewesen wären, seinem heiligen Leibe zu schaden. Seine lange Lebensdauer, in Verbindung mit einem Mißverständnis des an ihn gerichteten Wortes Jesu (21, 22), rief, wie er selbst in der letztgenannten Stelle andeutet, die Meinung hervor, daß er nicht sterben sollte. Da er nichtsdestoweniger starb, so machte der Volksglaube aus seinem Tode einen bloßen Schlaf, ja nach seinem Begräbnis kam die Sage auf, daß sein Atemzug den Grabhügel bewegte, unter welchem sein Körper ruhte. Der Volksglaube hatte nicht so ganz unrecht. Der Apostel Johannes ist nicht „tot"; er „lebt" bis auf diese Stunde und wird fortfahren zu leben bis zum Ende der Tage in dem leuchtenden Gedächtnis, welches er in der Kirche Christi hinterlassen hat, und noch mehr in seinen Schriften, aus welchen sein Wort an die Gläubigen noch heute ertönt mit der Kraft und Wärme des Lebens.

Kapitel 2.

Das Johannesevangelium.

Keines von unseren Evangelien will eine Biographie von Jesus sein; das geht schon genugsam aus dem verhältnismäßig außerordentlich geringen Stoff hervor, welchen sie von der Geschichte seines Lebens mitteilen, nicht davon zu reden, daß ihre ganze Anlage in solchem Falle eine ganz andere hätte sein müssen. Vielmehr wollen sie alle vier — jedes auf seine eigene Weise — ein Bild von unserem Heiland in seinem messianischen Wirken zeichnen, ein

[1]) S. des Verf. Erklärung der Briefe der Apostel Petrus und Judas. S. 4 ff.

Bild, auf welchem der Glaube der Leser verweilen kann, von dessen einzelnen Zügen derselbe Nahrung und Erleuchtung gewinnen kann.

Diese allen unseren Evangelien gemeinsame Absicht wird nun auch im Johannesevangelium geradezu ausgesprochen. Sein Verfasser schließt die Schrift — denn das letzte Kapitel ist ein später angefügter Anhang — mit den Worten: „Auch viele andere Zeichen that Jesus vor seiner Jünger Augen, die nicht geschrieben sind in diesem Buch; diese aber sind geschrieben, auf daß ihr glaubet, daß Jesus ist Christus, Gottes Sohn, und auf daß ihr durch Glauben sollt das Leben haben in seinem Namen" (20,30.31.). Nach dieser klaren und bestimmten Aussprache des Verfassers ist die Absicht bei seiner Schrift die, durch die Züge von Jesu Wirksamkeit, aus denen sein Jesus-Bild sich zusammensetzt, zu zeigen und zu beweisen, daß Jesus auf der einen Seite der verheißene Messias ist, auf der andern Seite Gottes ewiger Sohn, und durch die Stärkung dieses Glaubens in den Herzen der Leser, ihnen zu dem „Leben" zu verhelfen, welches aller derer seliges Los ist, welche diesen Glauben haben. Unser Evangelium soll den Beweis dafür bringen, was Jesus ist nach seiner historischen Stellung und Aufgabe — der verheißene Messias — und wer er ist nach seinem Wesen — Gottes eingeborener, ewiger Sohn —, und hiedurch den guten Grund für den Christenglauben nachzuweisen, wenn derselbe in Jesu Person beides sieht.

Aber diese Aufgabe kann unmöglich für unser Evangelium etwas Besonderes sein. Welches andere Ziel sollten wohl auch die drei ersten Evangelisten sich haben setzen können für ihre Verfasserschaft? Und läßt es sich nicht aus ihren Schriften darthun, daß auch sie die Absicht hatten, denselben Beweis als Grundlage für den christlichen Glauben zu liefern?

Unzweifelhaft. Und doch ist hier ein nicht unbedeutender Unterschied, sowohl in Bezug auf das, was zu beweisen gesucht wird, als — und noch mehr — in Bezug auf die Art, wie der Beweis geführt wird.

Darzuthun, daß Jesus von Nazareth der verheißene Messias ist, mußte, das kann schon von vornherein gesagt werden — aller Evangelisten gemeinsame Aufgabe und Absicht sein. Damit ist ja in Wirklichkeit Jesu ganze heilsgeschichtliche Wirksamkeit und sein Werk bestimmt nach seinem wesentlichen Inhalt; er kam ja gerade als die persönliche Erfüllung von Gottes durch die lange Reihe der Jahrhunderte ergangenen Verheißungen, er kam mit dem Werk

der Erlösung, welches das prophetische Wort dem Messias zugeschrieben hatte. Daß Jesus der Messias ist, das ist der spezifische Inhalt des christlichen Glaubens, dessen Hauptsumma, wodurch er sich von dem Judentum ebensowohl wie von dem Heidentum unterscheidet. Dafür den Beweis zu liefern, mußte die Aufgabe sein für alle Evangelisten. So ist es auch. Aber in dem oben angeführten Wort stellt Johannes als seine Aufgabe neben diese auch das andere, darzuthun, daß Jesus „Gottes Sohn" ist. Der Bestimmung von Jesu heilsgeschichtlichem Beruf ist hiermit die Bestimmung von seiner Person nach ihrer Wesenseigentümlichkeit hinzugefügt, dies, daß er — nach der einen Seite seines Wesens — von Gott geboren ist, völlig teilhaftig des Wesens und der Eigenschaften Gottes. Konnte die Rechtfertigung dieses Moments einem Evangelisten fremd sein? Ganz gewiß nicht, insofern als dieses untrennbar zusammengehört mit jenem anderen, daß Jesus der Messias ist. Denn ist er nicht Gottes Sohn, so ist er auch nicht Messias. Der Messiasberuf, das Heilandswerk, kann nur von dem ausgeführt werden, der an Gottes eigenem Wesen Teil hat. Aber etwas anderes ist es, ob dies andere — metaphysische — Moment auch so in den Vordergrund tritt für den betreffenden Evangelisten, daß es dahin kommt, ebenbürtig jenem ersten historischen zur Seite zu stehen. Das ist, wie wir sahen, vollständig der Fall bei Johannes; er selbst stellt in seinem angeführten Schlußwort die zwei Momente klar und bestimmt neben einander. Aber das ist nicht — oder jedenfalls nicht in dem Grade — der Fall bei den ersten drei Evangelisten, den sogenannten Synoptikern.[1]) Daß Jesus Gottes Sohn ist, ist ganz gewiß von Anfang bis zu Ende das tragende Fundament für ihre ganze Darstellung, sozusagen der Hintergrund für das Jesusbild, das sie zeichnen; aber dies ist nicht ein Hauptgegenstand für ihre Beweisführung, ebenbürtig mit seinem Messiasberuf. Darin hat Johannes' Evangelium seine Besonderheit. Sein Jesusbild will ebensowohl seine metaphysische Eigentümlichkeit wiedergeben, wie seine historische.

Eine unmittelbare Folge davon ist es weiter, daß Johannes in einem ganz anderen Grade, als die Synoptiker, dazu kommt, sich mit Jesu Person zu beschäftigen — und wir kommen damit auf die zweite obengenannte Besonderheit zu sprechen, die in der Art hervortritt, wie der Beweis geführt wird, welcher den wesentlich

[1]) S. über diesen Namen und seine Bedeutung des Verf. Erkl. des Lukasevangeliums. S. 13.

gemeinsamen Gegenstand für alle Evangelien bildet. Die Synoptiker heften vorzugsweise ihren Blick auf Jesu Werk; aus diesem suchen sie, wiewohl von untereinander verschiedenen Gesichtspunkten aus und deshalb auf verschiedene Weise den Beweis zu führen, daß er Messias ist. Johannes, für den es ebenso wichtig ist, zu zeigen, wer Jesus ist, als was er ist, muß eine ganz andere Aufmerksamkeit richten auf seine Person. Die Synoptiker verweilen hauptsächlich bei den verschiedenen historischen Momenten, durch welche sein messianisches Wirken sich vollzog, wobei das Reich Gottes, welches er aufzurichten gekommen war, der zentrale Punkt ist; die Schritte, welche er that, um das Reich aufzurichten, die Worte, welche er über dasselbe sprach, stehen hier im Vordergrund und beherrschen die Darstellung. Für Johannes tritt all dies zurück, während die Person Jesu um so mehr hervortritt; der Begriff „Reich Gottes", welcher eine so dominierende Rolle bei den Synoptikern spielt, wird bei ihm nur an einer einzigen Stelle genannt (Joh. 3, 3 ff.) während er mit großer Ausführlichkeit und in reicher Auswahl mitteilt, was Licht auf Jesu Person werfen kann. Er beginnt sein Evangelium damit, ein großartiges Bild von dieser Person Jesu nach seinem ewigen Wesen und nach seinem unendlichen Wert für die Menschheit (Joh. 1, 1—18) zu zeichnen; seine ganze folgende Darstellung geht darauf aus, die Wahrheit und das Recht dieses Bildes darzuthun. Daß er dabei auf Jesu Werke und Worte angewiesen ist, also auf Stoffmomente, welche den von den Synoptikern benützten gleichartig sind, ist eine selbstverständliche Sache; denn gerade in diesen seinen Werken und Worten hat Jesus die Eigentümlichkeit seiner Person geoffenbart. Aber während diese Werke und Worte bei den Synoptikern als Momente in dem messianischen Wirken Jesu, als des Begründers und Verkünders des Gottesreiches hervortreten, haben sie für Johannes die Bedeutung als das Material, aus dem man sein Wesen in seiner Einzigartigkeit erkennen kann: es ist Jesu in demselben abgelegtes Selbstzeugnis, welches für ihn den hauptsächlichen Inhalt desselben bildet. Das verschiedene Interesse, welches so die Synoptiker auf der einen Seite, Johannes auf der anderen Seite leitet, zeigt sich namentlich klar bei der Auswahl seiner Reden, welche von jenen und diesen mitgeteilt werden. Jesu Reden in den drei ersten Evangelien haben zum Hauptgegenstand das Reich Gottes: er zeugt von dessen Wesen, seinem Schicksal in der Welt; er schildert die Forderungen, die an seine Glieder gestellt werden müssen u. s. w. In den von Johannes mitgeteilten Reden Jesu findet man nur wenig davon; hier lesen wir dagegen

eine Reihe der tiefsinnigsten Aussprüche des Herrn darüber, wer er ist, welches sein Verhältnis zum Vater ist, welches seine Bedeutung ist für die Welt als ihr Leben und ihr Licht u. s. w. Der Unterschied ist hier in die Augen fallend.

Das Hauptgewicht, das so bei Johannes auf die Frage fällt, wer Jesus ist nach seinem Wesen, ist die hervorragendste Eigentümlichkeit seines Evangeliums: daraus lassen sich alle seine Besonderheiten erklären.

Aber wie erklärt sich nun wieder diese seine Eigentümlichkeit selbst? Was war die Ursache, daß Johannes so seine Aufmerksamkeit auf Jesu Persönlichkeit richtete und sich aufgefordert fühlte, ein „Evangelium" abzufassen, in dem sein göttlicher Ursprung und sein göttliches Wesen der alles beherrschende die ganze Darstellung bestimmende Mittelpunkt wurde?

In den allerfrühesten Tagen der Kirche, in der Zeit gleich nach ihrer Stiftung, ruhte ganz natürlich das Interesse der christlichen Verkündigung und der christlichen Verkünder auf einem anderen Punkt. Hier waren es die historischen Voraussetzungen für das in der Kirche verwirklichte Reich Gottes, die in den Vordergrund traten und zuerst und vornehmlich die heilsgeschichtlichen Thatsachen, auf welchen die Stiftung dieses Reiches und seine ganze Gegenwart beruhte; daneben das Zeugnis aus dem Munde des Stifters, worin sein Wesen, sein Schicksal in der Welt, die rechte Art seiner Bürger ausgesprochen war. Daß auch die Persönlichkeit dabei eine außerordentliche Bedeutung gewann, ist einleuchtend; die Bedeutung jener Thatsachen, der Wert dieses Zeugnisses beruht ja gerade darauf, daß er der ist, der er ist, Gottes wahrer Messias. Aber wer er ist nach seines Wesens tiefster Eigentümlichkeit, war dabei noch nicht so sehr Gegenstand des Interesses der Verkündigung; das stand vielmehr von vorn herein fest als die tragende und bedingende Voraussetzung für sein ganzes messianisches Wirken, als etwas für die Christen Selbstverständliches, was ihres Glaubens tiefster Inhalt war, aber gerade deshalb nicht zum Gegenstand einer besonderen Reflexion gemacht wurde. Die älteste christliche Verkündigung trug ganz natürlich einen wesentlich historischen Charakter; sie war eben eine Verkündigung, eine Mitteilung von Thatsachen. Das mußte anders werden, als die Zeit vorwärts schritt. Von den Thatsachen der evangelischen Geschichte, von dem in der Überlieferung aufbewahrten Zeugnis Jesu mußte sich die Aufmerksamkeit auf die Frage nach der Wesenseigentümlichkeit dessen richten, welcher das Subjekt jener Thatsachen und

dieses Zeugnisses gewesen war. Dazu gehörte es eigentlich nicht notwendig, daß abweichende Meinungen über das Wesen dieses Jesus entstanden; es war genug, daß man sich bewußt blieb, wie die Bedeutung seiner Worte und seiner Werke absolut dadurch bedingt sei, daß er — nicht bloß der historische Messias, sondern als solcher zugleich — Gottes eigener Sohn sei. Je mehr die Reflexion innerhalb der christlichen Kreise Sein Lebenswerk durchdrang, desto mehr mußte sie diesen tiefen Zusammenhang sehen und zur Klarheit zu gelangen suchen über Jesu göttliches Wesen. Schon innerhalb der synoptischen Evangelienlitteratur finden sich Zeichen, die auf diese Gedankenbewegung hinweisen. Das „paulinische" Evangelium, das Lukasevangelium giebt dem Ausdruck, wenn es vor seiner Darstellung von Jesu messianischem Wirken in seiner „Vorgeschichte" (Luk. 1. u. 2.) eine Reihe von Zügen aus der Zeit vor und nach Jesu Geburt mitteilt, in welchem sich zeigt, wer er ist: Gottes eigener Sohn, empfangen vom heiligen Geist.[1]) Je weiter die Zeit fortschritt, desto mehr mußte sich diese Bewegung geltend machen, desto stärker und bewußter mußte der Drang werden, Rechenschaft darüber sich zu verschaffen, wer Jesus nach seines Wesens tiefstem Grunde sei. Vor allem mußte sich dieser Drang innerhalb der paulinischen Gemeindekreise regen. Der Heidenapostel hatte selbst — zunächst veranlaßt durch häretische Anschauungen, welche zurückgewiesen werden mußten — es sich sehr angelegen sein lassen, seinen kleinasiatischen Gemeinden klare Rechenschaft zu geben über Jesu Christi gottmenschliches Wesen, namentlich auch mit starker Betonung seiner Gottheit, seines ewigen Sohnesverhältnisses zu Gott.[2]) Aber sowohl gegenüber jenem stets wachsenden Drange wie gegenüber den nicht verstummenden Irrtümern und falschen Lehren mußte die Notwendigkeit für eine auch historische Rechtfertigung der Wahrheit auf diesem Punkte mehr und mehr gefühlt werden und sich geltend machen. Des Paulus Mitarbeiter Lukas hatte, wie bereits angedeutet, wertvolle Beiträge zu seiner Befriedigung gegeben. Aber er stand doch noch wesentlich auf synoptischem Grunde, schöpfte aus denselben oder jedenfalls gleichartigen Quellen wie Matthäus und Markus; sein Evangelium unterscheidet sich, — abgesehen von seiner eigentümlichen „Vorgeschichte" — nicht wesentlich von diesen. Johannes mußte hier der Mann sein. In seinem näheren Verhältnis zu dem Herrn, welches selbstredend sowohl auf einer besonderen Empfänglichkeit für

[1]) S. des Verf. Lukasevangelium S. 107 ff.
[2]) S. z. B. Kol. 1, 16—20.

das Verständnis seiner tiefsten Wesenseigentümlichkeit beruhte, wie es dieses Verständnis selbst mächtig beförderte, besaß er die Voraussetzungen wie kein anderer innerhalb des Apostelkreises für eine Arbeit, wie sie hier dringend gefordert wurde. Und durch seinen Aufenthalt gerade in diesen paulinischen Kreisen in Kleinasien lernte er das Bedürfnis aus persönlicher Erfahrung kennen und mußte dasselbe als eine starke Aufforderung empfinden, den Beitrag zu dessen Befriedigung zu liefern, den kein anderer so gut liefern konnte als gerade er. Auch darf das nicht vergessen werden, daß gerade hier in Kleinasien jene häretischen Verdunkelungen und Unterschlagungen der Wahrheit gerade auf diesem Punkte, der Lehre von Jesu Person, fortfuhren während Johannes' vieljährigem Aufenthalt in diesen Gegenden sich geltend zu machen. — Eine altkirchliche Überlieferung will wissen, daß der Apostel von den Ältesten in Ephesus aufgefordert worden sei zum Schreiben, und zwar um den ketzerischen Irrtümern zu begegnen. Es ist möglich, daß das buchstäbliche Wahrheit ist. Aber jedenfalls ist diese Nachricht ein treffender Ausdruck für das Bedürfnis, welches gerade hier sich stark geltend machte, und welches zuletzt — sicherlich einige zwanzig Jahre nach dem Erscheinen der synoptischen Evangelien — den hochbejahrten Apostel bewog, der Kirche die köstliche Gabe des Johannesevangeliums zu schenken.

Wir bemerkten oben, daß aus dieser Haupteigentümlichkeit des Johannesevangeliums, daß die Frage, wer Jesus nach seinem Wesen sei, den durchaus überwiegenden Gegenstand seines Interesses ausmache, sich alle seine anderen Eigentümlichkeiten erklären ließen. Das gilt zuerst und vornehmlich von dem, was man schon seit den ältesten Zeiten den „geistigen" Charakter desselben genannt hat.

Die Synoptiker, deren Interesse zuerst und vornehmlich ein historisches ist, verweilen hauptsächlich bei den historischen Zügen in dem Leben Jesu als solchen in ihrer Objektivität und Äußerlichkeit. Sie wollen wesentlich erzählen, diese Thatsachen referieren, in welchen und durch welche sich der historische Prozeß, welchen sie darstellen, vollzieht. Anders Johannes. Er nimmt überall Rücksicht auf Jesu Persönlichkeit, sein Wesen; jene Begebenheiten haben für ihn nicht ihre hauptsächliche Bedeutung in ihrer historischen Äußerlichkeit, sondern vielmehr als Vehikel für die Selbstoffenbarung und Selbstdarstellung Jesu als der, der er ist. Richten die Synoptiker wesentlich ihre Aufmerksamkeit auf die äußere Schale der Begebenheiten, auf die Ereignisse als solche, so dringt Johannes hinein in ihren innersten Kern, das Zeugnis, welches sie ablegen, oder welches

Jesus durch sie ablegt über sich selbst. So z. B. bei den Wundern Jesu. Für die drei ersten Evangelisten sind es die Wunderwerke selbst, welche Bedeutung haben als Glieder in der Kette seiner Erlösungsthaten oder als Zeugnisse über seine messianische Ausrüstung mit übernatürlicher Kraft. Für Johannes sind sie neben dem noch etwas mehr: sie sind Vehikel für das Selbstzeugnis im Worte, welches Jesus an sie anknüpft; an dies sein Selbstzeugnis im Worte heftet sich auch bei diesen Gelegenheiten sein Hauptinteresse. Ein paar Beispiele werden das zeigen. Die Synoptiker sowohl als Johannes erzählen von dem großen Wunder, als Jesus in der Wüste eine große Menge mit einem unverhältnismäßig kleinen Vorrat speiste (vgl. Matth. 14, 13 ff; Mark. 6, 32 ff; Luk. 9, 10 ff.; Joh. 6, 1 ff.), aber die erstgenannten bleiben sämtlich dabei stehen, über das Wunderwerk selbst zu berichten; Johannes allein teilt das großartige Selbstzeugnis des Herrn mit, welches er an sein Wunder knüpfte, und worin er die Erklärung seines tiefsten Sinnes gab, indem er sich selbst als das „Brot des Lebens" bezeichnet (Joh. 6, 26 ff.). Die Synoptiker (Matth. 9, 18 ff.; Mark. 5, 22 ff.; Luk. 8, 41 ff.; 7, 11 ff.) sowohl als Johannes (Kap. 11) berichten von Totenerweckungen Jesu, aber die Synoptiker bleiben dabei stehen, nur die nackten Thatsachen zu erzählen, Johannes dagegen schickt die Aussprüche Jesu vorher, welche den authentischen Kommentar zu den Wundern bilden (11, 20 ff.). Die drei ersten Evangelisten sowohl als Johannes berichten von Krankenheilungen Jesu; aber keiner von jenen teilt ein im Anschluß an dieses von ihm abgelegtes Selbstzeugnis mit, so wie Johannes es thut im Anschluß an die Heilung jenes Kranken beim Teiche Bethesda (Joh. Kap. 5, s. V. 19—47) oder jenes Blindgebornen (Kap. 9, s. V. 3—5). Man bekommt den ganz bestimmten Eindruck, daß selbst die äußeren Wunder für Johannes nur sind teils Vehikel für, teils die symbolischen Einkleidungen von dem Wort, das Jesus bei denselben über sich selbst, über sein Wesen, seine Bedeutung für die Welt aussprach. Die Synoptiker verweilen hier wesentlich bei der Außenseite der Dinge, ihrem „Körper," Johannes dringt ein in ihren geistigen Inhalt.

In naher Verbindung hiemit steht etwas anderes, was man als die größere Tiefe des Johannesevangeliums im Vergleiche zu den synoptischen Evangelien bezeichnen kann. Indem Johannes so seinen Blick mehr auf das Innere der Dinge als auf deren Äußeres richtet, um ihre Bedeutung als Material und als Beitrag zu dem Bilde von Jesu als Gottes Sohn herauszufinden, kommt er überhaupt dazu,

tiefer auf den Grund der Dinge zu gehen, als seine drei Vorgänger — ein neues Moment in dem „geistigen" Charakter seines Evangeliums. Wir wollen wieder einige Beispiele anführen, welche unsere Meinung einleuchtend machen. Die Ausleger haben längst Jesu Gespräch mit Nikodemus bei Johannes (3, 1—21) mit der Bergpredigt bei Matthäus (Kap. 5—7) und Lukas (6, 20—49) in Parallele gesetzt. Und mit Recht; beide Reden — denn auch das Gespräch mit Nikodemus geht ja am Schluß über in eine Rede — enthalten die bedeutungsvollsten Aussprüche Jesu über das Reich, das er zu stiften gekommen ist, und können so als seine „Programmreden" bezeichnet werden. Beide Reden stellen dar, was dazu gehört, ein Glied des Reiches Gottes zu sein; aber wie verschieden sind sie dabei! In der Bergpredigt verweilt Jesus ausschließlich bei der Gesinnung und den Werken der Bürger des Gottesreiches; in dem Gespräch mit Nikodemus geht er ein auf die Lebenswurzel dieser Gesinnung und dieser Werke: auf die Wiedergeburt als das, was allein den Zugang zu Gottes Reich eröffnet. Etwas Ähnliches finden wir wieder bei der Selbstverantwortung Jesu gelegentlich des Sabbathbruchs, dessen er beschuldigt wurde bei seinen Krankenheilungen am Ruhetage. Bei den Synoptikern führt er diese seine Selbstverantwortung so, daß er seinen Anklägern nachweist, wie seine Handlungsweise im Grunde mit den auch von ihnen anerkannten ethischen Prinzipien übereinstimmt — sie tragen ja auch kein Bedenken Rettungswerke am Sabbath zu verrichten, wenn es ihr Eigentum gilt (Luk. 13,15; 14, 5 u. s. w.) —; bei Johannes verantwortet er sich durch den Hinweis auf sein Wesen als Gottes Sohn, welches mit sich bringt, daß sein Wirken ebensowenig wie Gottes eigenes Thun von dem Sabbath gebunden ist, und auf die tiefe Einheit, welche überhaupt stattfindet zwischen Gott und ihm in Hinsicht auf das Wirken (5, 17 u. 19 ff.). Das tiefste Wort, welches Jesus überhaupt über das Verhältnis des Gläubigen zu ihm gesprochen hat, daß sie „essen sein Fleisch und trinken sein Blut" (Joh. Kap. 6), ist ohne Seitenstück bei den drei ersten Evangelisten. Sowohl bei den Synoptikern (Matth. 21,33 ff.; Mark. 12,1 ff.; Luk. 20, 9 ff.) als bei Johannes (15, 1 ff.) gebraucht Jesus ein Bild vom Weinberg, um die Früchte des Lebens zu bezeichnen, welche von dem Volke Gottes gefordert werden. Aber bei den Erstgenannten sind diese „Früchte" gedacht als das Resultat der eigenen persönlichen Arbeit des Gottesvolkes und zugleich der theokratischen Institutionen: [1])

[1]) S. des Verf. Lukasevangelium. S. 516.

Gottes Volk soll selbst arbeiten im Weinberg; bei Johannes ist die Frucht nichts anderes als das Produkt von dem eigenen persönlichen Leben des Herrn, das seine Gläubigen durchströmt, und welches in deren Persönlichkeit und ihrem Leben die „guten Werke" absetzt; die Lebensgemeinschaft mit ihm ist die Bedingung für das Fruchtbringen. Am klarsten dürfte dieser Unterschied hervortreten in zwei Abschnitten, einem synoptischen und einem johanneischen, welche übrigens verschiedenes gemeinsam haben und gewissermaßen als Parallelen bezeichnet werden können: der „Vorgeschichte" bei Lukas (Kap. 1 u. 2) und der Johanneische Prolog (1, 1—18). Beide Abschnitte wollen vor der historischen Darstellung des Lebens Jesu zeigen, wer er nach seinem Wesen ist; aber Lukas zeigt das auf rein historischem Wege, indem er Zeugnisse und Aussprüche über ihn beibringt, die vor und nach seiner Geburt von Engeln und prophetisch begeisterten Menschen gethan sind — Johannes steigt gleich in die Ewigkeit vor der Zeit hinauf und zeigt uns die göttliche Person, die in Jesus Mensch geworden ist, als das „Wort", welches vor aller Zeit bei Gott war und selber Gott war. — Die Bezeichnung des Johannesevangeliums, als des „geistigen" Evangeliums, ist, wie wir sehen, keineswegs ganz unberechtigt.

Was jedoch vielleicht am allermeisten den Unterschied zwischen den drei ersten Evangelien und dem Johannesevangelium begründet, ist das Bild von Jesus selbst, welches sie bringen. Das Jesus-Bild bei den Synoptikern und bei Johannes scheint auf den ersten Blick so verschieden zu sein, daß man Schwierigkeit hat, den Einheitspunkt des Grundrisses zu finden, oder zu glauben, daß es dieselbe Person sei, die sie darstellen. Bei einer eingehenderen Betrachtung zeigt sich der Unterschied allerdings nicht als so groß wie er anfänglich zu sein schien; gleichwohl kann man ihn nicht einfach wegleugnen. Daß das der Fall ist, sollte nun eigentlich niemanden verwundern. Jesu gottmenschliche Persönlichkeit konnte selbstverständlich nicht in ihrer Ganzheit nach der ganzen Fülle ihres Inhalts von einem menschlichen Beobachter aufgefaßt werden. Dazu war das Mißverhältnis zwischen den Organen der Beobachtung und ihrem Gegenstand allzu groß. Selbst bei menschlichen Persönlichkeiten von Bedeutung wiederholt sich dasselbe, die bedeutendsten Männer sind äußerst verschieden aufgefaßt worden und ihr Bild ist äußerst verschieden gezeichnet worden von den verschiedenen Beobachtern. Ganz treffend pflegt man in diesem Zusammenhang an den großen Unterschied zu erinnern, der zwischen dem Sokratesbild Xenophons und

Platons besteht. Und hier war mehr als Sokrates. Aber dazu kommt, daß man im stande ist, zu einem jedenfalls wesentlichen Teil sich jenen Unterschied aus der öfter genannten Haupteigentümlichkeit bei dem Johannesevangelium zu erklären.

Die synoptische Tradition — denn aus einer solchen gemeinsamen Tradition haben die drei ersten Evangelisten sämtlich geschöpft[1]) — heftet vorzugsweise ihre Aufmerksamkeit auf Jesu Werke und Worte, insofern er der Stifter des messianischen Gottesreiches ist, das Johannesevangelium blickt auf sein Wesen als auf das des ewigen Sohnes Gottes; jene verweilt hauptsächlich bei dem, was er thut und redet, diese bei der Frage, wer er ist. Dort ist es die äußere historische Wirklichkeit, auf welche sich das Interesse richtet, hier das innere Wesen der Persönlichkeit. Kann es uns da wundern, daß das Bild verschieden ausgefallen ist? Daß aus der reichen Fülle von Einzelzügen, welche hier vorlagen, die Auswahl sehr verschieden ausgefallen ist, und daß selbst die Züge, welche für beide Darstellungen gemeinsam sind, durch jeden von ihnen in ein eigentümliches Licht gestellt worden sind? Bei den Synoptikern ist Jesus der handelnde Messias und der große Prophet des Gottesreiches; bei Johannes ist er Gottes Sohn, der beständig von seinem Ursprung, von seinem Wesen und seinem Verhältnis zu seinem Vater Zeugnis giebt. Muß nicht die Folge von diesen so durchaus verschiedenen Gesichtspunkten notwendigerweise die sein, daß Jesu Person, einer so grundverschiedenen Beleuchtung unterworfen, in verschiedener Gestalt und mit verschiedenen Zügen hervortritt, um so mehr, als die unendliche Wesensfülle seiner Persönlichkeit, wie vorhin bemerkt, überhaupt nicht von einem menschlichen Beobachter in ihrer Ganzheit aufgefaßt werden kann? Bedenkt man endlich, daß die beiden Evangelisten, welche hier vornehmlich in Betracht kommen — Matthäus, der unzweifelhaft den Typus der synoptischen Evangelienlitteratur fixiert hat, und Johannes — offenbar doch sehr verschiedene und jeder auf seine Weise stark ausgeprägte Individualitäten waren, was natürlich einen außerordentlichen Einfluß sowohl auf ihre Beobachtung als auf ihre Wiedergabe des Beobachteten üben mußte, so bleibt das Phänomen keineswegs so schwer verständlich. Aber wohl trägt der besprochene Unterschied zwischen den zwei Jesusbildern nicht wenig dazu bei, dem Johannesevangelium seinen „geistigen" Charakter zu

[1]) Vergl. des Verf. Lukasevangelium Kap. 1: das Evangelium und die Evangelien.

geben, so gewiß, als die Synoptiker wieder hier ihren Blick auf die Außenseite der geschilderten Person — sein Werk — richten, während Johannes seine ganze begeisterte Beobachtung auf seine Innenseite konzentrierte, auf sein Wesen in seiner Einzigartigkeit. Darf man eine Vermutung darüber äußern, welches von den beiden Bildern das am besten getroffene ist und am meisten dem heiligen Original entspricht — eine Betrachtung, die doch nur ein zweifelhaftes Recht hat, da sie in Wirklichkeit sich sehr wohl miteinander vertragen und vielmehr sich ergänzend als sich widersprechend nebeneinander stehen — so muß ganz sicher der Preis dem johanneischen zuerkannt werden, welches nach Johannes' ganzem Plane gerade die Züge enthält, in denen das innerste Wesen der geschilderten Persönlichkeit zu Tage tritt. Überhaupt scheint Johannes — der Jünger, der an der Brust des Meisters lag — Jesu Bild in einer solchen Tiefe in sich aufgenommen zu haben, als es einem Menschen überhaupt möglich ist. Auch ist seine Sprachweise sicher in hohem Grade von Jesu Art zu sprechen beeinflußt; dieser höchst eigentümliche Stil, worin ein Hauch der Ewigkeit so wunderbar dem Leser entgegenweht, und den Johannes nicht bloß in seinem Evangelium sondern auch in seinen anderen Schriften anwendet, namentlich in seinen Briefen, giebt gewiß Jesu Ausdrucksweise so genau wieder, als es überhaupt von einem menschlichen Verfasser geschehen kann.

Alle diese Besonderheiten des Johannesevangeliums beweisen natürlich, wie vollständig unabhängig es von seinen Vorgängern, den synoptischen Evangelien, ist. Daß diese Unabhängigkeit zurückweist auf eine Verschiedenheit in Rücksicht auf die Quellen, versteht sich von selbst. Über die Quelle der Synoptiker haben wir uns an einer anderen Stelle ausführlich ausgesprochen,[1]) sie ist zuerst und vornehmlich in dem festausgeprägten mündlichen Erzählungstypus zu suchen, welcher, wie die Dinge es forderten und mit sich brachten, sich in griechischer Sprache in den ersten Jahrzehnten nach der Himmelfahrt des Herrn ausgebildet hatte. Auf diesen Erzählungstypus war ein Johannes natürlich nicht angewiesen. Er hatte alle notwendigen Quellen in sich selbst, in seiner lebendigen Erinnerung an diese Begebenheiten, deren Augenzeuge er selbst gewesen war. Er umspannte mit der Erinnerung seiner Selbsterfahrung Jesu messianische Wirksamkeit in weit größerem Umfange als der andere Evangelist, der auf der Basis von Selbstbeobachtung erzählen konnte, Matthäus, (Markus

[1]) S. des Verf. Lukasevangelium, Einleitung Kap. 1.

und Lukas konnten ja beide nur aus zweiter Hand berichten.) Denn während Matthäus in den Kreis der Jünger und Begleiter Jesu erst auf dem Punkt in dem Leben des Herrn eintritt, wo derselbe nach der Gefangensetzung des Täufers als Galiläas Prophet mit einer großartigen Wirksamkeit in Worten und Werken (Matth. 4, 13 ff.) auftrat, ist Johannes in der Nachfolge Jesu bereits während des ganzen ersten Aktes seiner messianischen Thätigkeit, welcher vor das Abtreten des Vorläufers von dem Schauplatz fällt — ein Zeitraum von über acht Monaten, in welchen Jesu allererstes Wirken in Jerusalem, Judäa, Samaria und Galiläa fällt [1]) (Joh. 2, 13—4, 54); ja er ist der Begleiter des Herrn noch vor jedem öffentlichen Auftreten desselben, schon während seiner Wanderung von dem peräischen Bethania, wo er in dem Kreis des Täufers seine ersten Jünger suchte, hin nach Galiläa, wo er in Kana sein erstes Zeichen vollbrachte und „seine Herrlichkeit offenbarte," jedoch erst noch vor einem engen Kreis (Joh. 1, 43—2, 11). Johannes folgt Jesu während seiner ganzen messianischen Wirksamkeit von seiner ersten Stunde bis zu seinem Tode am Kreuze; er gehört zu den allerältesten Jüngern des Herrn, ja er ist einer von den zweien, welche zu allererst berufen wurden (Joh. 1, 35 ff.). Für ihn fiel jede Notwendigkeit fort nach Quellen zu forschen außerhalb seines eigenen Gedächtnisses. Und daß dasselbe nach dem Verlauf so vieler Jahre — denn ungefähr ein halbes Jahrhundert verfloß, ehe er sich daran machte, sein Evangelium zu verfassen — nichts von seiner lebendigen Frische verloren hatte, geht genugsam aus seiner Darstellung hervor, in der eine ganz lange Reihe charakteristischer Detailzüge Schritt für Schritt an den Augenzeugen erinnern. Erinnert er sich doch für manche Begebenheiten noch an den Glockenschlag (Joh. 1, 39; 4, 6. 52; 19, 14). Auf der anderen Seite bewirkte natürlich diese lange Zwischenzeit, daß die minder bedeutungsvollen Begebenheiten in Jesu ereignisreichem Leben für seine Erinnerung zurücktraten, während die wichtigeren sich um so mehr hervorhoben; dadurch wurde er gerade um so geschickter, sein Jesusbild zu zeichnen, indem dasselbe dadurch von der Unendlichkeit des Details befreit wurde, welches sonst so leicht sich hineingedrängt haben würde in die Zeichnung und so das Bild überladen und weniger plastisch anschaulich gemacht haben würde. Eine sichtende Auswahl dieses unermeßlich reichen Stoffes (s. Joh. 20, 30) war notwendig, die lange Zeit, welche verfloß,

[1]) S. u. die Erkl. von 4, 35.

ehe die Aufzeichnung begann, erleichterte die Auswahl, ja vollzog sie bereits bis zu einem gewissen Grade schon für die Synoptiker, aber noch mehr für den ungefähr zwanzig Jahre nach ihnen schreibenden Johannes.[1]) — Daß übrigens jene synoptische Tradition sich durchaus nicht als Quelle für den Verfasser unseres Evangeliums geeignet haben würde, versteht sich nach dem vorhin Entwickelten von selbst. Jene war eine wesentlich historische, erzählende und verkündende; Johannes brauchte andere Momente als die in ihr festgehaltenen, Momente, worin das Wesen Jesu sich offenbarte, welches der Gegenstand seines Hauptinteresses war, während die historischen Züge, welche die synoptische Tradition mitteilte, oft von geringerer Bedeutung für ihn waren, der ja nicht so wohl ein Bild von Jesu messianischem Wirken geben wollte an und für sich selbst, als vielmehr von dieser selben gottmenschlichen Persönlichkeit, sowie dieselbe in seinem Wirken und während desselben hervortrat.

Es kann nach alledem uns nicht wundern, daß die Stoffauswahl bei den Synoptikern und bei Johannes so verschieden ist; dies Verhältnis findet seine volle Erklärung in dem was wir vorhin entwickelt haben einerseits über die vollständige Unabhängigkeit des Letzteren von den Erstgenannten in Bezug auf die Quellen, andererseits über den Unterschied der zwischen ihnen rücksichtlich des Zwecks und Gesichtspunktes besteht. Es sind hier namentlich ein paar Punkte, die in Betracht kommen.

Die Synoptiker beginnen ihre Darstellungen der eigentlichen messianischen Wirksamkeit Jesu mit seinem Auftreten in Galiläa nach der Gefangennehmung des Täufers[2]) und setzen dieselbe in der Weise fort, daß sie von seinem ganzen späteren Lebenswerk bis zu seinem letzten Aufenthalt in Jerusalem nur das mitteilen, was in diesen nördlichen Landesteil hineinfällt. Die galiläische Wirksamkeit des Herrn ist es, welche der Gegenstand ihrer Schilderung ist; sein Besuch und sein Wirken in den südlichen Gegenden, in Judäa und Jerusalem, wird freilich von ihnen angedeutet (s. z. B. Matth. 23, 37; Luk. 13, 34), aber doch vor dem letzten Passahfest nicht behandelt. Liest man die synoptischen Evangelien, so bekommt man, abgesehen von den genannten Andeutungen, fast den Eindruck, daß Jesu messianische Wirksamkeit bis auf seinen königlichen Einzug in Jerusalem auf Galiläa begrenzt gewesen ist. Eine ausführliche Erörterung der

[1]) S. des Verf. Lukasevangelium S. 18 ff.
[2]) S. die oben angef. Stelle Matth. 4, 13 ff.

Gründe für dieses auffallende Phänomen gehört nicht hierher: nur ein paar Andeutungen sollen gegeben werden. Der Umstand, daß die Darstellung der öffentlichen Wirksamkeit Jesu bei den Synoptikern erst mit seinem Auftreten als der Prophet Galiläas nach der Gefangennehmung des Täufers beginnt, hängt unzweifelhaft damit zusammen, daß Matthäus, der wie oben berührt, sicherlich den größten Einfluß auf den synoptischen Typus der Evangelienlitteratur gehabt hat, erst zu dieser Zeit zum Apostel berufen wurde (s. Mark. 2, 14; Luk. 5, 27 ff.), so daß er für den vor den genannten Zeitpunkt fallenden ersten Akt des messianischen Werkes Jesu nicht als Augenzeuge gelten konnte.[1]) Und daß die Schilderung der Synoptiker von demselben von jenem Ausgangspunkt an nur bei der Wirksamkeit in Galiläa verweilt, ist gewiß aus dem Gesichtspunkt zu erklären, welchen derselbe Matthäus hervorhebt, wonach Jesus als Galiläer angesehen wird, als dieser Gotteszeuge, der selbst aus einer verachteten galiläischen Stadt entsprungen (Matth. 2, 23), das Licht gerade diesem dunklen, von den anderen Israeliten verachteten Landesteil bringen sollte (Matth. 4, 14—16). Ganz anders stellt sich die Sache für Johannes. Er war Jesu, gleich von seiner Übernahme des Messiasberufs an, nachgefolgt, während jenes ganzen Teils seiner öffentlichen Wirksamkeit, welcher vor der Berufung des Matthäus lag: er konnte deshalb aus dieser Zeit eine ganze Reihe von Begebenheiten mitteilen, deren Augenzeuge er gewesen war, so wie er dies in den ersten Kapiteln seines Evangeliums that. Und jene Begrenzung des mitgeteilten Stoffes, auf die Wirksamkeit in Galiläa, lag Johannes ganz ferne. Gewiß vollzieht sich auch nach ihm die allererste Offenbarung der Herrlichkeit Jesu in diesem Landesteil (Joh. 2, 1—11); so geschah es und so mußte es geschehen nach den alttestamentlichen Weisſagungen, worauf Matthäus an den oben angeführten Stellen hingewiesen hat. Aber Jesu spätere Wirksamkeit sieht Johannes von einem ganz anderen Gesichtspunkt aus an, als dieser und seine beiden Nachfolger. Im Mittelpunkt der Theokratie, in Israels Hauptstadt und im Nationalheiligtum des Volkes, da läßt Johannes die in Jesu aufgegangene Sonne ihre hellsten Strahlen aussenden, von daher läßt er sie ihr Licht ausbreiten über die näheren und ferneren Landesteile. Schon das allererste öffentliche Selbstzeugnis Jesu legt er bei ihm im Tempel zu Jerusalem (2, 13 ff.) ab; seitdem wiederholt der Herr einmal übers andere sein Selbstzeugnis

[1]) S. o. S. 3.

hier in der heiligen Stadt (s. Kap. 5. 7, 14 ff.; 8, 12—10, 21.; 10, 22—39 u. s. w.). Was Johannes von der Wirksamkeit in anderen Landesteilen, Peräa (10, 40—42), Samaria (4, 1—42), Galiläa (2, 1 ff.; 4, 43 ff.; Kap. 6), berichtet, tritt unbestritten zurück hinter dem, was er von Jerusalem und Umgegend mitteilt. Beachten wir den Umstand, daß Johannes öfters hervorhebt, wie dieses Selbstzeugnis Jesu in der Hauptstadt abgelegt wird an einem Festtag (2, 13; 5, 1; 7, 2; 10, 22; 12, 12), als Scharen von Einwohnern der Stadt und Juden von den andern Landesteilen an der heiligen Stätte sich fanden, so verstehen wir den Gedanken, der ihn leitete, und welcher von dem der Synoptiker so ganz verschieden ist. Er will gerade den öffentlichen, offiziellen Charakter der messianischen Selbstdarstellung Jesu vor seinem Volke betonen, — damit die Verantwortung für die Ablehnung desselben sich um so klarer herausstellen kann. In der Hauptstadt des Landes, in dem Nationalheiligtum, da hat Jesus dieses großartige Selbstzeugnis abgelegt, und das gerade in solchen Zeiten, wo das Volksgewühl ihn umgab. Keiner konnte sich damit entschuldigen, daß er keine Kunde von der wichtigen Botschaft empfangen habe. Schon im Prolog (1, 11) betont Johannes die Ablehnung Jesu als gerade deshalb so strafwürdig, weil sie ihn von „seinem Eigentum" traf: „er kam in sein Eigentum, und seine Eigenen nahmen ihn nicht auf." Aber dieses sein Eigentum besuchte er gerade in seinem zentralsten Punkte und in Zeiten, wo es sich in der größesten Mannigfaltigkeit versammelte: das Heiligtum war die Stätte, die Feste die Zeit für sein nachdrücklichstes Selbstzeugnis. Welcher Unterschied von der synoptischen Betrachtung Jesu als eines „Galiläers", der mit Vorliebe oben in dem dunkeln, abseits gelegenen Landesteile wirkte!

Aber wenn von dem Unterschied in der Stoffauswahl zwischen den Synoptikern und Johannes die Rede ist, darf man nicht den Umstand außer acht lassen, daß Johannes nicht bloß später als die drei ersten Evangelisten schreibt, sondern so viel später, daß er schon voraussetzen kann, daß die Arbeiten dieser seiner Vorgänger in weiten Kreisen verbreitet und bekannt sind. Das hat nämlich zu seiner natürlichen Folge, daß er als überflüssig für sich ansehen kann, viele Einzelheiten aus Jesu Leben mitzuteilen, welche sonst ihrer Bedeutung nach berechtigten Anspruch hatten, in die Darstellung mit aufgenommen zu werden. Daraus erklärt sich die Auslassung von Ereignissen wie Jesu Taufe und Versuchung, Einsetzung der Taufe und des Abendmahls, Seelenkampf in Gethsemane u. s. w. Interes-

sant ist es dabei, daß unser Evangelium teils mehr oder minder bestimmte Hindeutungen auf solche ausgelassene Hauptzüge enthält, teils eine Art Seitenstück zu ihnen bringt, wobei wieder sein „geistiger" Charakter darin hervortritt, daß in diesen „Seitenstücken" nicht so sehr die Außenseite der Dinge betont wird, als vielmehr ihr geistiger Inhalt. Eine bestimmte Hindeutung auf die Taufe Jesu begegnet uns 1, 33 ff.; eine recht schlagende Parallele zu dem Seelenkampf in Gethsemane haben wir 12, 27. 28.; ein Seitenstück zu der Einsetzung der Taufe 3, 3 ff., des Abendmahls 6, 53 ff. Aber namentlich die zuletzt angeführte Stelle zeigt uns jenen „geistigen" Charakter, indem Jesu Worte hier nicht geradezu von einem leiblichen Essen und Trinken seines Fleisches und Blutes zu verstehen sind, sondern zuerst und vornehmlich von einer geistlichen Aneignung seiner als des Menschgewordenen, wiewohl seine Rede zugleich eine andeutende Hinweisung auch auf das Abendmahl enthält. [1]) — Daß Johannes auch sonst die Grundzüge in der Lebensgeschichte Jesu als seinen Lesern bekannt voraussetzt, zeigt sich an manchen Punkten. Wir wollen bloß ein Beispiel anführen. Joh. 6, 67 treten plötzlich „die Zwölfe" auf, ohne daß der Evangelist auch nur mit einem einzigen Worte etwas über die besondere Stellung dieses Kreises zu Jesu oder ihre Berufung zu dieser Sonderstellung angedeutet hat — denn was 1, 35 ff. erzählt wird, ist ja noch nicht die Berufung zu diesem besonderen Verhältnis und geht überdies nur einige unter diesen „Zwölfen" an. Ganz offenbar setzt hier Johannes voraus, daß seine Leser volle Kenntnis von dieser Sache haben, eine Kenntnis, welche denn auch die Synoptiker durch ihre bestimmte und klare Erklärung des Verhältnisses gewähren (s. bes. Mark. 3, 14 ff.; Luk. 6, 14 ff.).

Das Johannesevangelium ist zunächst bestimmt für die Christenheit, innerhalb deren es entstand, die kleinasiatischen, also heidenchristlichen Gemeinden, deren Mittelpunkt Ephesus war. Diese Stadt wird von der ältesten kirchlichen Tradition als *der Ort seiner Abfassung* genannt, eine Nachricht, deren Wahrheit zu bezweifeln nicht der geringste Grund vorliegt. Die *Zeit* seiner Entstehung läßt sich nicht mit voller Sicherheit angeben, wahrscheinlich ist es in den achtziger Jahren n. Chr. geschrieben worden. — Etwas Licht fällt auf die älteste Geschichte unseres Evangeliums, durch den eigentümlichen Anhang, den es durch das letzte Kapitel (21) empfangen hat. Dieser Anhang, — denn das eigentliche Evangelium ist deutlich mit

[1]) S. u. die Erkl. dieser Stelle.

Kap. 20 abgeschlossen (s. 20, 30. 31) — ist, so muß man annehmen, von Johannes niedergeschrieben, kann aber aus mehreren Gründen erst nach seinem Tode an das Evangelium geknüpft worden sein, und zwar aller Wahrscheinlichkeit nach durch das Presbyterkollegium in Ephesus (das „wir" — und „ich" — das 21, 24. 25 auftritt). Da dieser Anhang in keiner einzigen Handschrift fehlt, muß man annehmen, daß er dem Evangelium gleich von dem Augenblicke an, wo es aus seinem ältesten nächsten Leserkreis heraustrat in die allgemeine christliche Kirche, beigefügt ist. Gerade bei diesem Übergang hat das ephesinische Presbyterium es mit einer Erklärung über seine johanneische Abfassung begleitet, die wir 21, 24 lesen. Da nun ein solches Echtheitsattest ebenso unnötig als undenkbar ist, solange Johannes selbst noch lebte, so scheint der Schluß berechtigt, daß zu Lebzeiten des Apostels sein Evangelium noch wesentlich innerhalb des Kreises blieb, für den es ursprünglich und zunächst bestimmt war, die ephesinischen Gemeinden; erst nach dem Tode des Verfassers ging es von hier hinaus in weitere Kreise. Bei dieser Gelegenheit haben dann die Ältesten in Ephesus jenen von Johannes zuvor niedergeschriebenen Anhang hinzugefügt und zugleich das so erweiterte Evangelium auf seiner Wanderung in die größere kirchliche Gemeinde mit der Erklärung geleitet, wodurch sie seine Abfassung durch den großen Apostel, der in ihrer Mitte gelebt hatte und gestorben war, und damit seine unbedingte Glaubwürdigkeit und Wahrheit bezeugen.

Erklärung.

Das Johannes-Evangelium zerfällt in einen Prolog (1, 1—18), den historischen Bericht (1, 19—20, 31) und einen Anhang (Kap. 21). Der Prolog bildet die Einleitung zu dem historischen Bericht, indem er auf der einen Seite ein erhabenes Bild von dem Wesen und Wert der Person giebt, von dessen irdischem Lebenswerk der Bericht erzählen soll, und auf der anderen Seite bereits die großen, bestimmenden Grundlinien für den Gang dieser Erzählung zieht. Der historische Bericht bringt darauf das Selbstzeugnis der im Prolog den Lesern vorgeführten gottmenschlichen Person Jesu Christi, daß er Gottes Sohn und Israels Messias sei, und die Ergebnisse dieses seines Selbstzeugnisses in Israel zur Darstellung: seine Abweisung seitens der großen Masse des ungläubigen Volkes, seine gläubige Annahme durch eine kleine Gemeinde. Der Anhang, der später an die bereits abgeschlossene Schrift angeknüpft worden ist, fügt hinzu den Bericht über eine besondere Offenbarung des auferstandenen Christus für einen kleinen Kreis seiner Jünger und über bedeutungsvolle Begebenheiten, welche sich an diese Offenbarung knüpfen.

Der Prolog 1, 1—18.

Mit seinem oben angedeuteten Inhalt nimmt der Prolog eine ähnliche Stellung zu unserem Evangelium ein, wie die „Vorgeschichte" — Luc. 1 u. 2 — zum Lukas-Evangelium. Denn auch diese letztere will darüber Klarheit geben, wer und was Jesus ist, bevor der eigentliche Bericht über sein messianisches Lebenswerk beginnt. (S. des Vfs. Erkl. des Lukasevang. S. 107 f., bes. S. 109.) Aber während Lukas zu dem Ende in diesem Teil seiner Schrift eine Reihe historischer Züge aus der Zeit vor und nach Jesu Geburt mitteilt, von welchen Licht fällt auf die Persönlichkeit Jesu, steigt Johannes ganz hinauf zu seinem vorweltlichen Dasein bei Gott, als das ewige „Wort," und geht von da wieder herunter zu dem reichen Schatz der unvergeßlichen Wahrnehmungen und seligen Erfahrungen, die er und seine Mitjünger machen durften in der Zeit, da sie das fleischgewordene „Wort" unter sich hatten, um von dem einen wie von dem andern ein Zeugnis zu entnehmen

darüber, wer Jesus Christus sei. Denn Lukas ist der nüchterne Forscher (Luk. 1, 1 ff.), den seine ganze Eigenart darauf hinweist, seinen Ausgangspunkt innerhalb der Geschichte zu nehmen; Johannes ist wie der Adler, der selbst der göttlichen Herrlichkeitssonne zustrebt: seine Gedanken steigen auf zu dem, was jenseits aller Geschichte und jenseits aller Zeit liegt.

Der Prolog zerfällt in drei Teile: 1—5; 6—13; 14—18.

1. V. 1—5. Der erste Teil zeichnet in großem Zuge das Bild der göttlichen Person, welche Mensch geworden ist in Jesu Christo —, schildert wer er ist nach seinem Wesen, und was er ist nach seinem Wert und seiner Bedeutung für die durch ihn geschaffene Menschheit —, und deutet bereits das abweisende Verhalten an, in welches sich die Menschheit trotz dieses seines Wesens und Wertes zu ihm und seinem Wirken gestellt hat.

V. 1. Der Prolog wird mit einem „im Anfang" eröffnet, welches an das allererste Wort der heiligen Schrift (1 Mos. 1, 1) erinnert. Doch besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen Johannes „Im Anfang" und demselben Wort, wie es uns in der ersten Linie der Bibel begegnet. Dort in 1 Mose, jener uralten Schrift, welche die erste Geschichte, von der überhaupt gesprochen werden kann, enthält, bezeichnet der „Anfang" den Ausgangspunkt für alles endliche Dasein, für alle Zeit; hier bei dem Apostel, welcher über alles endliche Dasein und seinen Anfang hinausgreift, bezeichnet das Wort die vor aller Zeit voraus liegende Ewigkeit. (Vgl. Spr. 8, 23.)

Wie weit man auch seine Gedanken zurückgehen läßt — das ist seine Meinung — ob auch zur Ewigkeit vor allem endlichen Dasein und vor aller Zeit, niemals findet man einen Punkt, auf welchem die göttliche Person nicht da wäre, die in Jesu Christo im Fleische geoffenbaret ist; diese göttliche Person, welche als der von Gott selbst ausgehende Vermittler für alle Offenbarung von Gottes Wesen, das „Wort" [1]) genannt wird, existiert von Ewigkeit her.

---

[1]) Wenn Johannes so die andere Person in Gott, den Sohn, — denn daß er ihn meinte, geht ja mit voller Klarheit aus dem ganzen Prolog, besonders aus V. 14 u. 18 hervor — mit dem Namen „das Wort" — griechisch Logos — bezeichnet, so weist dieser Name zurück auf die Rolle, welche Gottes Wort im A. T. spielt. Schon auf seinem ersten Blatte wird berichtet, daß Gottes schaffende Thätigkeit durch sein jedesmal ausgesprochenes Wort vermittelt sei, durch welches als durch den Träger von Gottes allmächtigem Willen die Welt in ihrer jetzigen Gestalt geworden ist — eine Vorstellung, welche seitdem uns stetig im A. T. begegnet (z. B. Ps. 33, 6. 9. u. a.). Dieses Wort Gottes tritt sodann überhaupt als Träger und Vermittler von aller Wirksamkeit Gottes als Weltregierer, nament-

Sein Dasein hat keinen Anfang; er ist der Anfangslose, der Ungeschaffene, hier kann nicht gesprochen werden von einem Gewordensein, sondern nur von einem wesenhaften Sein. Und in dieser seiner ewigen Existenz war er „bei Gott", indem er in einem lebendigen persönlichen Verhältnis zu diesem seinem Wesens-Urgrund, seinem „Vater" stand (1 Joh. 1, 2), geliebt von ihm (17, 24), und ihn liebend in eindringender, verständnisvoller Erkenntnis. (6, 46; 8, 38.) Daß diese göttliche Person selbst Gott war, ganz und voll teilhabend an dem göttlichen Wesen und an allen seinen Eigenschaften, versteht sich darnach von selbst — denn wer oder was anders sollte wohl der von Ewigkeit an „bei Gott" Seiende, der Anfangslose, der Ungeschaffene sein als

---

lich auch als fürsorgender Leiter seines Volkes Israel auf; speziell von seiner Selbstoffenbarung durch seine Werkzeuge, die Propheten, zu denen Gottes Wort „kommt" als Offenbarer seiner Gedanken und seines Willens. (Z. B. Jerem. 1, 4. 11). Öfter wird hier dieser Ausdruck angewendet, daß Gott sein Wort „sendet" als einen solchen Träger seiner Selbstoffenbarung zur Erleuchtung, zum Trost u. s. w. (Z. B. Ps. 107, 20; 147, 15. Jes. ,55 11). Namentlich diese letzte Vorstellung von Gottes Wort als dem von Gott „gesandten", konnte es nahe legen, gerade diese Bezeichnung auch auf die persönliche Offenbarung von Gottes Wesen, Gedanken und Willen anzuwenden, welche er in der Fülle der Zeit zur Erleuchtung und zum Trost der Menschen „sandte" — umsomehr als in dieser Bezeichnung zugleich eine Andeutung von dem Wesensverhältnis dieses persönlichen Offenbarers, des Sohnes, zu dem Gotte liegt, der ihn sendet, daß er nämlich von Gottes eigenem Wesen ausgegangen ist, gleichwie das gesprochene Wort ausgeht aus dem Wesen dessen, der es spricht.

Überhaupt besitzt die menschliche Sprache keinen Ausdruck, der so klar und bezeichnend wie diese Benennung „Wort" dieses Verhältnis Christi zu Gott wiedergiebt, welches zugleich den Ursprung aus und seine Sendung durch Gott betrifft. So ist die Rolle, welche Gottes Wort im A. T. spielt — als Träger der schöpferischen Allmachtskräfte und Vermittler seiner Weltregierung, wie seiner Selbstoffenbarung für seine Diener, als das Wort, das mit dieser Bestimmung und mit diesen Kräften zu den Menschen „gesendet" wird — die Quelle des Apostels für diese Bezeichnung („Wort") des persönlichen Trägers von Gottes Selbstoffenbarung an die Welt, des Gottesoffenbarers, der aus seinem eigenen Wesen hervorgegangen ist, wie das gesprochene Wort aus dem Wesen des Sprechenden, und der von ihm in die Welt gesendet wird, wie Gott in dem Alten Bunde sein Wort an sein Volk „sandte." Wenn übrigens der Apostel so diese an sich unleugbar auffallende Bezeichnung ganz ohne weiteres und auf eine Weise anwendet, welche zeigt, daß er gewiß ist, dieselbe werde von seinen Lesern verstanden, so setzt das voraus, daß die Bezeichnung schon von vorn herein dem Leserkreis bekannt war, an welchen er sich zunächst wendet — unzweifelhaft durch seine mündliche Verkündigung. Hiemit stimmt es auch, daß wir dieselbe Bezeichnung derselben göttlichen Person auch in andern Schriften des Apostels finden, von welchen jedenfalls die eine älter ist als das Evangelium, nämlich sowohl in seiner Offenbarung (19, 13) als in seinem ersten Briefe (1, 1).

selbst Gott? —; aber der Evangelist hebt dies doch ausdrücklich hervor, denn alles was von diesem göttlichen ‚Wort' gesagt werden kann, ist zusammengefaßt und gipfelt in dieser Bezeichnung: „Gott war das Wort". Hat das zweite Versglied — „das Wort war bei Gott" — ausdrücklich unterschieden zwischen dem „Wort" und dem Vater im Hinblick auf die Person, so schließt dies dritte Glied sie wieder zusammen im Hinblick auf das Wesen, ebenso ganz und voll wie der Vater war auch „das Wort" Gott. So hat dieser erste inhaltschwere Vers des Prologs in seinen drei Gliedern ausgesagt des „Wortes", d. i. des Sohnes, des Eingeborenen (s. V. 18) Ewigkeit, Persönlichkeit und Gottheit.

V. 2. Wenn der Apostel darauf in V. 2 diese drei Aussagen zu einer zusammenfaßt, — wobei das Hauptgewicht auf die zweite unter ihnen: das Sein des Wortes bei Gott fällt, — so thut er das, um im Übergang auf das Folgende — die Wirksamkeit des „Wortes" bei der Weltschöpfung — gerade das hervorzuheben, worauf diese Wirksamkeit beruht, das nämlich, daß das „Wort" von Ewigkeit her bei Gott war, vereinigt mit ihm in der innerlichsten persönlichen Lebensgemeinschaft. Denn gerade dadurch wurde das „Wort" der schöpferische Vermittler von Gottes Schöpfergedanken, welche er in Kraft dieser seiner lebendigen Gemeinschaft mit Gott durchdrang und durchschaute in ihrem ganzen unendlichen Umfang und in aller ihrer Einzelheiten unendlichem Reichtum.

V. 3. Indem nämlich die Rede mit V. 3 von dem Sein und Wesen des Wortes sich zu seinem Wirken wendet, muß selbstverständlich sein Verhalten bei der Weltschöpfung, dies grundlegende Moment in diesem seinem Wirken zuerst und vornehmlich zur Besprechung kommen. Hier bestand sein Wirken darin, daß Gott durch ihn alles schuf, alles ohne irgend eine Ausnahme die Welt in ihrem ganzen Umfang und mit allen ihren einzelnen Bestandteilen. (Vgl. 1 Kor. 8, 6; Kol. 1, 16; Hebr. 1, 2.) Daß da auch der Mensch, das oberste Glied der irdischen Schöpfung, in diesem ausnahmlosen „Alles" befaßt ist, versteht sich von selbst. Aber bei dieser Krone der irdischen Schöpfung kann der Apostel nicht stehen bleiben, daß er so das „Wort" als Vermittler des physischen Lebens bezeichnete. Für die Menschen ist nämlich diese göttliche Person noch in einem anderen tieferen Sinn Quelle des Lebens. „In ihm war Leben" — fährt er fort — „und das Leben war das Licht der Menschen." Was hier, wo die Rede von dem Menschen ist, in dem tiefsten Sinn des Wortes den Namen des „Lebens" verdient, ist das höhere Leben, das wahre Leben, welches mit

Gottes Wesen übereinstimmt und ein Abbild *seines* Lebens ist, ewig wie Gott selbst. „*Leben*" bezeichnet ja, als Gegensatz zu „Tod", einen Zustand ungehinderter Selbstentfaltung und Selbstbewegung, entsprechend der Anlage und Bestimmung des betreffenden Subjekts — ein Zustand, der gerade, weil er so mit der Eigentümlichkeit des Subjekts und seiner ganzen Wesensanlage in Vermögen und Kräften stimmt, die sich in diesem Zustand in ungehemmter Freiheit entfalten kann, von dem Subjekt als das höchste Glück empfunden wird. In der vollsten und tiefsten Bedeutung kommt „Leben" als Prädikat Gott dem absolut Freien zu, als der von allem außer ihm selbst unabhängig und ungehindert und in diesem seinem selbständigen und freien Wesen selig ist: in Gott ist des Lebens Fülle, er hat das Leben in sich selbst (5, 26), wo es nun, wie in unserem Texte sich um das Leben des Menschen handelt, muß vor allem festgehalten werden, daß der Mensch nicht bloß *von* Gott, sondern auch *für* und *zu* Gott, ja nach „Gottes Bilde" geschaffen ist. Hieraus folgt, daß eine mit *dieser* Bestimmung und Wesensanlage stimmende freie Selbstentfaltung und Selbstbewegung nur da Platz greifen kann, wo sie sich in Übereinstimmung mit *Gottes* Wesen und Willen vollzieht; nur da ist sie eine für dieses Subjekt im tiefsten Verstande „normale". Ja noch mehr: Die Voraussetzung für das „Leben" des Menschen in der vollen Bedeutung dieses Wortes ist, daß es in der Gemeinschaft mit Gott besteht; ohne diese Gemeinschaft ist eine solche, mit seinem Wesen und Willen stimmende „normale" Selbstentfaltung und Selbstbewegung für den Menschen etwas Unmögliches. Wo die Gemeinschaft mit Gott gebrochen und so die Selbstentfaltung und Selbstbewegung *nicht* normal vorgeht oder vorgehen kann, d. i. in Übereinstimmung mit seiner eigenen Wesensbestimmung, da ist nicht „Leben" sondern „Tod", welches Wort nach biblischem Sprachgebrauch ja durchaus nicht das Zunichtewerden oder Aufhören der Existenz, sondern nur eben das Aufhören des „Lebens" in der hier entwickelten Bedeutung bezeichnet: das in der Aufhebung der Gottesgemeinschaft begründete *abnorme gegen* Gottes Wesen und Willen gehende Dasein unter der Botmäßigkeit einer fremden Macht — der Sünde — mit dem Gefühl der Unfreiheit und Unseligkeit. Und wie dieser abnorme Zustand sich fortsetzt und vollendet in dem „ewigen Tode", so jener normale mit Gottes Wesen und Willen stimmende in „*dem ewigen Leben*", in welchem die Selbstentfaltung und Selbstbewegung des Menschen in Freiheit und Glückseligkeit seiner Vollendung entgegengeht. — Von diesem „Leben" heißt's also, daß es „in dem Worte war", dem Sohne Gottes eignete es *an sich selbst*,

insoweit als er, der selbst Gott ist (V. 1), Anteil hat an Gottes Freiheit und Seligkeit, und für die Menschen, in soweit als er für sie der Vermittler desselben wird, so daß wir nur durch ihn an demselben Anteil gewinnen können. Dieses „Leben" war also vorhanden in dem „Worte", so daß die Menschen desselben teilhaftig werden sollten und konnten durch ihn. Und dieses „Leben", dessen Quelle für den Menschen, so das „Wort" war, war das „Licht[1]) der Menschen". Das Wesen der Wahrheit und Heiligkeit ward ihnen zu teil durch dasselbe „Wort", alles Teilhaben daran war für sie dadurch bedingt, daß sie Anteil bekamen an dem „Leben", welches in dem „Worte" war. So war das göttliche Wort für die Menschen noch in einem tieferen Verstande als für alle anderen lebenden Geschöpfe Lebens-Quelle: für diese Letztgenannten die Quelle für das natürliche leibliche Leben, aber für den Menschen außerdem auch die Quelle für das höhere Leben, das Einzige, das völlig den Namen des „Lebens" verdient, das Leben, welches mit Gottes eigenem Wesen übereinkommt und ewig ist wie er selbst, und dessen Besitzer in und mit demselben zugleich Teil bekommt am „Licht" der Wahrheit und Heiligkeit. Wenn es hier heißt: „im Wort war Leben und das Leben war der Menschen Licht", so ist trotz des doppelten „war" diese Aussage keineswegs bloß auf die Geltung in der Vergangenheit zu beschränken. Diese Ausdrucksweise beruht lediglich darauf, daß der Verfasser hier in V. 4 wie in V. 1—3 noch zurückblickt von dem nun vorliegenden Auftreten und Wirken

[1]) Der Begriff „Licht" darf ebensowenig wie sein Gegensatz „Finsternis", im biblischen Sprachgebrauch auf das intellektuelle Gebiet beschränkt werden, so daß „Licht" nur Erhellung, Erleuchtung bezeichnen sollte: d. i. eine gewisse Summe von Erkenntnissen und Wissenschaft oder Erkenntniskräften, und „Finsternis" den Mangel an Erkenntnis oder an Erkenntniskräften. Vielmehr enthalten diese beiden Begriffe zugleich als ebenso wesentlich ein praktisches Moment: Das „Licht" bezeichnet nicht bloß eine gewisse Erkenntnis oder Erkenntniskraft, sondern ebenso eine gewisse Bestimmtheit des sittlichen Verhaltens, und Finsternis bezeichnet den Mangel an dem einen wie an dem andern: beide Begriffe sind nicht bloß theoretische, sondern praktische. Wo das „Licht" ist, da ist sowohl Erkenntnis der Wahrheit — als ein dem entsprechendes sittliches Verhalten, infolge wovon die Wahrheit nicht bloß etwas außerhalb des Menschen Befindliches, ob auch von ihm Erkanntes wird, sondern etwas, wodurch der Mensch leben kann und infolge wovon er nach der erkannten Wahrheit lebt, „sie realisiert, sie thut". Und umgekehrt: Wo „Finsternis" ist, da besitzt der Mensch weder die Wahrheit, noch lebt er nach ihr. Erkenntnis der Wahrheit und heilige Reinheit des Lebens ist der Begriffsinhalt des „Lichts"; Unwissenheit und Unheiligkeit aber der „Finsternis". Deshalb gilt es hier wieder, daß „Licht" im tiefsten Verstande Gottes Eigenschaft ist (1 Joh. 1, 5): bei ihm ist Wahrheit und Heiligkeit in ihrer Fülle vereinigt.

des „Wortes“, zu welchem er erst in V. 5 übergeht, und deshalb noch in V. 4 in derselben Form der Vergangenheit fortfährt, in welcher sich seine Rede in den ersten drei Versen bewegt. Was in V. 4 gesagt wird, könnte um seines Inhalts willen ebensogut in der „Gegenwart“ als in der „Vergangenheit“ ausgedrückt sein. Es hätte ebensogut heißen können: „Im Worte ist Leben und Leben ist der Menschen Licht“; die Aussage hat ihre Gültigkeit immer, abgesehen von allen Zeitunterschieden. Solange das „Wort“ da ist, ist in ihm „Leben“; und solange Menschen gewesen oder sind, ist dies „Leben“ ihr „Licht“. V. 5. Die Rede des Verfassers hat sich so in V. 1—4 außerhalb aller Zeitgrenzen bewegt, indem er ohne jede Rücksicht auf die Zeit gesprochen hat von dem Wesen und der Bedeutung des „Wortes“ für alles Geschaffene als Vermittler des Daseins und überdies für die Menschen als Quelle des höheren Lebens, in welchem das Licht der Wahrheit und Heiligkeit sich für sie aufschließt — des Menschen Kleinod, wodurch er sich vor allen anderen lebenden Wesen auf Erden auszeichnet. In Vers 5 betritt er darauf den Grund der Gegenwart, indem er von der Wirksamkeit spricht, welche das „Wort“ auf die in die Welt gedrungene „Finsternis“ ausübt. Von der Stunde an, da die Finsternis — der durch die Sünde herbeigeführte Zustand der Unwissenheit in Bezug auf Gott und der Unheiligkeit des Lebens — in die Welt gekommen ist, „scheint das Licht in der Finsternis“, wirft das in dem Worte vorhandene Wesen der Wahrheit und Heiligkeit seine zugleich verurteilenden und lobenden, strafenden und erziehenden Strahlen hinaus in diese Finsternis, um sie zu erhellen und dadurch zu vertreiben. Überall in dem Lebenslauf der gefallenen Menschen, wo Wahrheit und Heiligkeit sich Zeugnis gegeben hat, in größerer oder geringerer Klarheit, mit größerer oder geringerer Kraft, da sind es Strahlen von dem im Worte vorhandenen „Licht“, die in Bewegung sind. Der Kampf zwischen „Licht“ und „Finsternis“ ist so von seiner ersten Geburtsstunde an im Gange, aber ein Kampf, dessen Erfolg in dem tragischen Worte ausgesprochen ist: „Die Finsternis hat das Licht nicht begriffen, nicht in sich aufgenommen.“ Die „Finsternis“ gab dem „Lichte“ nicht Raum, ließ es nicht zur Entfaltung seines Wesens und zur Vollbringung seines Werkes kommen, wodurch die „Finsternis“ zerstreut und vom Licht verdrängt sein würde, gleich wie die Sonne den dichten Nebel zerstreut. Einen Sieg gewann wohl das „Licht“ in diesem Kampf; aber so beschränkt war der und so selten fand er statt im Verhältnis zu der unendlichen Ausdehnung der brütenden drückenden „Finsternis“, daß er außer Betracht bleiben kann: das

Ergebnis des Kampfes ist bis zur Stunde nicht der Sieg des „Lichts", sondern der der „Finsternis" gewesen. [1])

So hat der Prolog in diesen ersten fünf Versen — seinem ersten Teil — in großen Zügen gezeugt von dem Wesen, Sein und Wirken des „Wortes" in der Ewigkeit, bei dem Übergang der Ewigkeit zu der Zeit und in die Zeit, aber ohne noch auf die Entwicklung innerhalb der letzteren zu blicken. In der Ewigkeit war das „Wort" bei Gott; bei der Entstehung der Welt war es der Mittler der Schöpfung, für die Menschen war es der Inhaber des Lebens, welches ihr Licht war; nachdem die Menschheit sündig geworden ist, scheint es bis zur Stunde wie das Licht in die Finsternis, aber im großen und ganzen ohne Aufnahme zu finden. Nicht der historische weit ausschreitende Entwicklungsgang ist es, bei welchem des Verfassers Gedanken hier verweilen, nicht die verschiedenen Stufen und Stadien dieser Entwicklung, sondern nur die Stellung und das Verhalten des „Wortes" bei und während dieser Stadien, ohne daß sie in ihrer Reihenfolge bezeichnet worden wären (charakteristisch in dieser Hinsicht ist es namentlich, daß nicht ein Wort verloren wird, um den Eintritt des in V. 5 vorausgesetzten sündigen Zustands, der „Finsternis", zu erklären.) Wer das „Wort" an sich selbst ist, und was er für die durch ihn geschaffene Welt, speziell für

[1]) Dieser Aussage: „Das Licht (d. i. das im „Worte" vorhandene Licht) scheint in die Finsternis", darf nicht irgend welche Beschränkung gegeben werden, die nicht in der Aussage selbst liegt. Solange es eine „Finsternis" gegeben hat, scheinet dies Licht in dasselbe, und überall, wo sich diese Finsternis findet, wirft das „Licht" seine Strahlen in dieselbe. Daraus folgt, daß dieser Kampf nicht bloß innerhalb des Gebietes, welches der Schauplatz der göttlichen Offenbarung gewesen ist, sondern auch außerhalb desselben, d. h. nicht bloß innerhalb Israels, sondern auch innerhalb der Heidenwelt stattgefunden hat, und daß er nicht allein nach der Menschwerdung des „Wortes", in Jesus Christus, sondern ebensowohl vor demselben geführt worden ist. Alles Zeugnis gegen die Sünde, alle Erkenntnis der Wahrheit, — wie unklar und tappend sie auch gewesen sein mag — alle Vermahnung zur Heiligkeit und Reinheit im inneren und äußeren Leben hat ihre Quelle in Gottes Sohn gehabt; ja alles Zeugnis des Gewissens gegen die Sünde, aller innere Trieb zur Gerechtigkeit stammt von ihm. Die verblendetsten Heiden sind in dieser Hinsicht ebensowohl der Gegenstand seiner Arbeit gewesen, als das auserwählte Volk, wo er seine besonderen Rüstzeuge hatte in den Propheten, welche erleuchtet und getrieben wurden von dem heiligen Geiste (1 Petr. 1, 11). Das schließt natürlich nicht aus, daß hier ein — doch sehr bedeutender Gradunterschied stattfindet im Hinblick auf diesen Lichtkampf des „Wortes" gegen die „Finsternis", sowohl zwischen dem Offenbarungsvolk und den Heiden, als zwischen der Zeit vor und der Zeit nach der Menschwerdung des „Wortes". Aber wie groß dieser Unterschied auch sein mag, er ist doch nur ein Gradunterschied.

die Menschenwelt ist, dabei verweilten die Gedanken des Verfassers hier im ersten Abschnitt des Prologs. Und seine Absicht mit alledem ist, hervorzuheben die Größe im Wesen und Wirken des „Wortes", namentlich seinen unendlichen Wert und seine Bedeutung für die Menschen, wodurch — ein tragischer Gegensatz — deren abweisendes und verwerfendes Verhalten ihm gegenüber bereits in diesem allerersten Abschnitt des Evangeliums zur Aussprache kommt — gleichsam ein Präludium für die stärkere Betonung dieses Verhaltens, welche der folgende Teil des Prologs bringt und eine Andeutung eines der das Evangelium beherrschenden Grundgedanken.

2. V. 6—13. Im zweiten Teil des Prologs V. 6—13 geht der Verfasser dazu über, von der Offenbarung des Sohnes Gottes in der Welt zu berichten. Hiermit betritt er, wie schon die allerersten Worte dieses Teils beweisen, den Grund der Geschichte. Hier handelt er zuerst von der Vorbereitung für diese Offenbarung des Gottessohnes — dem Zeugnis des Täufers, welches bezweckte, den Glauben an ihn als den Kommenden (V. 6—8) hervorzurufen; während dieses Zeugnisses des Vorläufers war der Kommende selbst bereits auf dem Wege (V. 9); — darnach von der Anwesenheit des Gekommenen in der Welt bei seinem Auftreten innerhalb Israels und von dem Resultat desselben (V. 10—13). Bei diesem Resultat verweilt er ausführlicher, indem er dasselbe in doppelter Richtung nachweist: auf der einen Seite der Mangel an Erkenntnis, womit die Welt im ganzen und großen ihm begegnete durch die Abweisung, die er bei der großen Masse des Volkes Israel erfuhr (V. 10. 11), auf der anderen Seite die gläubige Aufnahme, welche ihm bei einem kleinen Teil seines Volkes zu teil wurde, bei dem Jüngerkreise, welchen damit das selige Los traf, Gottes Kinder zu werden (V. 12. 13). So wird hier wiederum die Verwerfung des in dem „Worte" offenbarten Lichtes durch die Welt hervorgehoben, worauf schon in dem ersten Teil des Prologs (V. 5) hingewiesen wurde; aber zugleich wird nun auch — was in dem ersten Abschnitt noch nicht geschehen war — die Aufnahme betont, welche das „Wort" fand, ob auch nur innerhalb eines kleinen Kreises.

V. 6—9. Nicht unangemeldet kam das „Licht" —, so und nicht als „Wort" wird Gottes Sohn hier bezeichnet, denn es handelt sich nun nicht mehr um sein Verhältnis zu Gott, sondern um seine Bedeutung für die in die „Finsternis" der Feinde versunkene Welt — als die Zeit für sein Kommen in die Welt da war. Auf dem Schauplatz der Geschichte „trat" ein Mann „auf" als sein Vorläufer und Wegbahner; gesandt von Gott, also mit dem Beruf und Range eines Propheten trat Jo-

hannes der Täufer auf mit dem Auftrag, zu zeugen von dem Licht, ehe es selbst sich offenbarte. Er konnte von ihm zeugen, denn er konnte aus eigener persönlicher Beobachtung und Erfahrung verkündigen, wer die Person war, deren Vorläufer er war [1]); und er mußte von ihm zeugen, um durch sein Zeugnis alle, welche sein Wort annahmen, dahin zu bringen, daß sie dem „Lichte", wenn es nun kam, mit Glauben begegneten. (Vgl. Apostelgesch. 19, 4.) Aber darin ging nun auch Johannes Beruf auf; er war, wie groß er auch war als der „von Gott gesandte," doch nur „ein Zeuge des Lichtes," nicht das Licht „selbst." Vielmehr war dies, „das wahre Licht," welches deshalb auch die einzige Lichtquelle ist, so daß jeder einzelne Mensch, der überhaupt „erleuchtet" wird, (d. h. an dem Wesen der Wahrheit und Heiligkeit Teil bekommt), dies Licht von ihm bekommt, — vielmehr war dies wahre „Licht" schon selbst auf dem Wege, während Johannes sein Zeugnis hören ließ, „schickte sich an, in die Welt zu kommen," d. h. in sein Berufswerk innerhalb der Menschheit einzutreten, während der Vorläufer draußen im Jordanthale von ihm als von dem, der da kommen sollte, „zeugte."

V. 10. 11. Und so kam er, d. h. übernahm sein Werk als der, der Licht bringen sollte in die Welt. Er „war" in dieser Welt — während einer mehrjährigen Wirksamkeit, und die Welt „erkannte ihn nicht" als den, der er war: die Welt erkannte ihren Schöpfer nicht. Ja noch mehr! Der Teil der Welt, zu welchem er „kam," war „sein Eigentum," das Volk nämlich, welches er vor seinem „Kommen," während er sich noch als Jehovah offenbarte, zu seinem Eigentum unter allen Völkern der Erde auserwählt hatte (s. z. B. 2 Mose 19, 5; 5 Mos. 7, 6; 14, 2; 26, 18); dies sein Eigentumsvolk, innerhalb dessen er als einer aus seiner eigenen Mitte auftrat, als Landsmann unter Landsleuten, als Bruder unter Brüdern, dies Volk „nahm ihn nicht auf," lieh ihm nicht sein Ohr, öffnete ihm nicht sein Herz, da er kam mit dem Zeugnis von sich selbst, daß er der Welt „Licht" sei. (S. Joh. 8, 12; 9, 5; 12, 35 ff. 46.) Das war das Entgegenkommen, welches er fand: die Menschheit, repräsentiert von dem Eigentumsvolk, wies ihn ab und verwarf ihn. V. 12. 13. Nur ein kleiner Kreis von seinen „Eigenen" — so klein, daß er neben der ungeheuren Mehrzahl verschwindet — nahm ihn auf und schenkte ihm in seinem Selbstzeugnis Vertrauen. Aber bei diesem kleinen Kreis zeigte es sich doch auch,

[1]) Vgl. des Täufers eigene Worte über seine persönliche Erfahrung und Beobachtung, welche jedes „Zeugnisses" Voraussetzung und tragender Grund ist, unten V. 32 ff.

wer er war und was er vermochte: jeder einzelne von ihnen, der so sich ihm öffnete, empfing das selige Los, Gottes Kind zu werden — etwas Neues und Unerhörtes auf der Erde. Ja aus dieser „Welt", über der die Finsternis der Unwissenheit und Unheiligkeit so schwer und drückend lag, erwuchs für Gott eine Kinderschar im „Licht" der Wahrheit und Heiligkeit durch ihn, der selbst das „Licht" war; indem sie „an seinen Namen glaubten," d. h. ihn mit dem Glauben und Vertrauen des Herzens als den ergriffen, als den er sich bezeugte, erfuhren sie das seligste aller Geheimnisse, eine neue Geburt, indem Gott ihnen von seinem eigenen heiligen Leben schenkte, eine Geburt, diametral verschieden von der natürlichen[1]) aber ebenso wirklich wie diese, die Geburt aus Gott. So wurde der Zweck der Erscheinung des „Lichtes" bei diesen wenigen erfüllt, aber auch nur bei ihnen: was der ganzen Welt zugedacht war, der ganzen unter der Finsternis seufzenden Menschheit, das empfingen sie: das „Licht," vor dessen Strahlen die Welt sich verschloß, machte sie zu Gottes und damit zu „Lichtes" Kindern (Joh. 12, 36).

Diese beiden ersten Teile des Prologs V. 1—5 und V. 6—13 laufen somit aus in den Hinweis darauf, wie wenig Anerkennung und Entgegenkommen Gottes Sohn für das Licht findet, dessen persönlicher Träger er ist. Die Schilderung von dem Wort und der unendlichen Bedeutung des „Wortes" in V. 1—5 mündet aus in den Satz, daß das in ihm vorhandene „Licht", welches in die Finsternis scheint, keine Aufnahme innerhalb dieser Finsternis findet, und die Schilderung von seiner geschichtlichen Offenbarung in V. 6—13 hat als deren wesentliches Ergebnis zu melden, daß die Welt, in der er war, ihn nicht erkannte, daß seine „Eigenen", zu denen er kam, ihm nicht entgegenkamen. Aber neben diesen für beide Teile gemeinsamen Zügen bringt, wie wir sehen, der eine von ihnen ein Besonderes: die — wiewohl verhältnismäßig verschwindende — Aufnahme, welche Gottes Sohn doch auch fand, und

[1]) Durch die Worte, „welche nicht von dem Geblüt, noch von dem Willen des Fleisches, noch von dem Willen eines Mannes geboren sind," will der Apostel recht stark und nachdrücklich den durchgreifenden Unterschied zwischen der Geburt von Gott und der natürlichen Geburt hervorheben. Bei der zuletzt genannten beruht das Dasein des individuellen Lebens auf dem „Geblüt" als deren Grundstoff, der durch die Zeugung fortgepflanzt, den Lebenskeim bildet, aus dem sich der neue Organismus entwickelt, (man erinnere sich, daß die Alten sich das Blut als den eigentlichen Sitz des Lebensprinzips dachten; s. 1 Mos. 9, 4; 3 Mos. 17, 11. 14; 5 Mos. 12, 23), und bei demselben ist der sexuelle „Wille" die wirksame aktive Potenz, diese sexuelle Begierde, welche in dem „Fleische" wohnt, d. i. in der materiellen Leiblichkeit, und den Mann zur Zeugung treibt. Keiner von diesen Faktoren ist wirksam bei der geistlichen Geburt. Dagegen werden deren vermittelnde Faktoren hier noch nicht genannt; s. dagegen unten 3, 5.

deren selige Frucht für den, welcher sich so zu ihm stellte. Und an dieses neue Moment knüpft sich dann der nächste Abschnitt, worin gerade dieses Moment seine nähere Entwicklung findet.

3. V. 14—18. In diesem dritten Teil des Prologs V. 14—18 verweilt nämlich der Apostel bei der Offenbarung, welche Gottes Sohn, da er ins Fleisch gekommen war, dem Kreise zu teil werden ließ, der sich ihm im Glauben öffnete. Seine Jünger sahen seine Herrlichkeit und was Johannes von der Größe seines Berufes und von der Hoheit seiner Person bezeugt hatte, wurde durch ihrer aller selige Erfahrung bestätigt. Der Abschnitt läuft hinaus auf eine Zusammenstellung des Mittlers des neuen Bundes mit Moses, dem Begründer des alten Bundes, eine Zusammenstellung, aus welcher sein und seines Werkes Erhabenheit über Moses hervorleuchtet, eine Erhabenheit —, welche wiederum auf sein einzigartiges Verhältnis zu Gott zurückgeführt wird.

V. 14. Dieser neue Abschnitt wird mit einer Aussage über die Art wie der Sohn Gottes in die Welt kam, eröffnet, wovon schon im vorhergehenden Abschnitt die Rede war. Wurde er da, weil die Rede war von seiner Bedeutung für die in der „Finsternis" liegende Menschheit als „Licht" bezeichnet, so tritt hier wieder die Bezeichnung „das Wort" ein, welche im ersten Abschnitt des Prologs herrschte, weil hier wie dort auf sein ewiges Sein bei Gott zurückgeblickt wird. Was der Apostel hier betonen will, ist nämlich die unendliche Veränderung in seinem Wesen, welche eintrat, da er kam, um seinen Beruf zur Errettung der Welt zu übernehmen. Er, welcher von Ewigkeit her eine rein geistige Existenz gehabt hatte, Er wurde nun „Fleisch", Er, welcher von Ewigkeit her bei Gott gewesen war, Er wohnte unter uns. Er nahm eine ganze und volle Menschennatur an sich, so wie sie im Diesseits existiert: einen materiellen Menschenleib, eine menschliche Seele und einen menschlichen Geist; [1]) in dieser seiner ganzen und vollen Menschennatur, nahm er „Wohnung" wie in einer Hütte unter dem Jüngerkreis, zu welchem der Verfasser gehörte. [2]) Und für diesen

[1]) Über die näheren Umstände bei dieser Fleischwerdung des „Wortes" erzählt Johannes nichts, weil er den Bericht der anderen vor ihm geschriebenen Evangelien darüber voraussetzt (vgl. ob.), der Augenblick, in dem das Große geschah, daß „das Wort Fleisch ward", war der Moment, in welchem Gottes ewiger Sohn durch den heiligen Geist in Marias Mutterleib empfangen wurde.

[2]) Schon bei dem Gottesvolk des Alten Bundes wohnte Jehovah mit der Gegenwart seiner Macht und seiner Gnade (s. 2 Mos. 25, 8.; 29, 45. 46; Ps. 74, 2), ein Wohnen, welches seine sinnliche Darstellung im Allerheiligsten der Stiftshütte und des Tempels hatte, wo dasselbe in der leuchtenden Wolke abgeschattet wurde. Aber ein „Wohnen" Gottes in persönlicher Wirklichkeit ist dabei in dem Alten

Kreis offenbarte er nun auch seine Herrlichkeit, die Herrlichkeit, von der der erste Abschnitt des Prologs erzählte: daß er seinem Wesen nach Gott war, und als solcher die einzige Quelle des Lebens und des Lichtes für die Menschen; die sahen ihn und nahmen ihn wahr, in seinem holdseligen Worte — denn es hat nie kein Mensch also geredet wie dieser (7, 46) — und in seinen gewaltigen Thaten, — denn er vollbrachte Thaten, „welche kein anderer gethan hat" (15, 24). Wohl war es so, daß in diesen seinen Wundern die Gottesherrlichkeit bloß augenblicklich und blitzartig die „Knechtsgestalt" (Phil. 2, 7) durchbrach, welche er trug, so lange er im Fleisch war; aber eine Offenbarung seiner Herrlichkeit waren sie doch, eine Herrlichkeit so ganz und voll wie sie Gott selbst eignete. Denn mit dieser seiner Herrlichkeit verhielt es sich wie mit der Herrlichkeit, „die der Eingeborene hatte von seinem Vater". Ein eingeborener Sohn empfängt das volle Erbe; alles was sein Vater hat, wird das Seine. So war es auch mit diesem Eingeborenen, Gottes eingeborenem Sohne (s. V. 18): alles was seinem Vater an Herrlichkeit eignete, hatte er inne; die ganze Fülle der Herrlichkeit Gottes war die Seine. (Vgl. Kol. 1, 19.) Und Er, dieser Herrliche, war „voller Gnade und Wahrheit", und so schauten ihn seine Jünger. Die Gnade, die göttliche Liebe in ihrer Selbsthingabe an die Elenden und Hilflosen; die Wahrheit, die religiöse Wahrheit in der tiefsten Bedeutung dieses Wortes, wonach es Gott selbst als den Gegenstand der menschlichen Erkenntnis bezeichnet, das vollständig geoffenbarte Wesen Gottes — von jener „Gnade" und dieser „Wahrheit" war Jesus Christus voll. In all seinem Verhalten, in That und Wort, war er und zeigte er sich als Träger und Verkündiger der Liebe Gottes in ihrer erbarmenden Selbsthingabe an die Sünder und Elenden, war er und zeigte er sich als Träger und Verkündiger der vollen und vollkommenen Erkenntnis Gottes in der Tiefe seines Wesens. So schien in ihm das „Licht" hinein in die „Finsternis" der Welt; so war er Gottes Dolmetscher. (V. 18.)

V. 15. Die Jünger „schauten" seine Herrlichkeit, Johannes der Vorläufer bezeugte sie. Ein Wort von Johannes über Christus lebt

---

Testament dem Gottesvolk der messianischen Zeit, der Gemeinde des Neuen Bundes verheißen (Ezech. 37, 27; 43, 9). Diese Verheißung wurde nun erfüllt, da „das Wort Fleisch ward und unter uns wohnte". Endlich soll — das dritte Stadium von diesem „Wohnen" Gottes unter den Menschen — in dem jenseitigen vollendeten Gottesreich „eine Hütte Gottes sein bei den Menschen und er unter ihnen wohnen," Offenb. 21, 3, — dann wenn die Seligen in einer unmittelbaren Gemeinschaft stehen sollen vor Gottes Angesicht und „Ihn sehen wie Er ist" (1 Joh. 3, 2).

noch in den Jüngerkreisen. Das Wort, das in seiner ganzen Art etwas Rätselähnliches an sich hat: „Der, welcher nach mir kommt, ist mir vorangekommen, denn er war eher, denn ich.“ Der Vorläufer hat hier über den, dessen Vorläufer er war, und als solcher „nach ihm kommt“, d. h. später als er sein Berufswerk übernimmt (s. V. 27), gesagt, daß er „ihm vorangekommen ist“, d. h. sein Vormann und Meister geworden ist, nämlich in und mit der Übernahme dieses seines Berufswerkes bei der Taufe, welche seine Einweihung zu dem Messiaswerke war. Er war des Täufers „Nachfolger“; aber in und mit der Übernahme des Messiasberufs wurde er sein „Vormann“, sein Meister, denn sein Beruf war um so viel herrlicher, als der des Johannes. Und kein Wunder! Einem solchen Beruf war nicht der Täufer gewachsen, sondern nur Christus, denn derselbe hatte eine der Hoheit seines Berufs entsprechende persönliche Würde: er war „eher denn“ der Täufer, der doch früher geboren wurde und auftrat als er, er existierte also vor seiner menschlichen Geburt, er hatte, was kein Mensch hat, ein Dasein vor der Zeit. Er ist ewigen Wesens. Aber er ist ewig, weil er Gott ist. Und nur dies, daß er ewig, ja daß er Gott ist, machte ihn geschickt für den Messiasberuf.[1]) Das übersteigt weit die Kräfte eines Menschen. So schließt sich des Vorläufers Zeugnis an die persönliche Wahrnehmung der Jünger Jesu, der es hier zur Seite gestellt ist: die göttliche Herrlichkeit bei Christus, welche die Jünger „schaueten“ während ihres Zusammenseins mit ihm, hatte schon Johannes bezeugt, indem er klar seine Ewigkeit und damit seine Gottheit ausgesprochen.[2])

V. 16. Aber dieses Zeugnis des Täufers wird von der Erfahrung aller Gläubigen bestätigt. Oder was anderes als Gott selbst konnte wohl der sein, der für alle die Seinigen eine solche Lebens-

[1]) Deshalb betonen schon die Propheten die Ewigkeit des Messias: s. z. B. Jes. 9, 6; Mich. 5, 1.

[2]) Dies Zeugnis des Täufers über Jesu Präexistenz oder Ewigkeit enthält zwei Dinge: daß der Messias ewig ist und daß Jesus dieser Messias ist. Die Erkenntnis des ersten — die Ewigkeit des Messias — hatte Johannes gewiß aus den alttestamentlichen Weissagungen geschöpft. Daß er seines Volkes heilige Schriften kannte, kann ja nicht zweifelhaft sein; über ihnen zu sinnen war wohl sein Hauptgeschäft während seines vieljährigen Aufenthaltes draußen in der „Wüste“ (Luk. 1, 80), während er sich auf den Beruf vorbereitete, der ihn, wie er von seinen Eltern wußte, erwartete (s. ds. Vf. Lukas-Evangel. S. 148). Unter den Prophetieen, welche in dieser Hinsicht in Betracht kommen, — in der vorhergehenden Note haben wir ein paar Hauptstellen angeführt, — gab es namentlich eine Stelle, die Johannes in hohem Grade interessieren mußte, weil sie zugleich von ihm und seinem Beruf handelte, nämlich Mal. 3, 11 heißt es ausdrücklich von dem „Herrn“, dessen Vorläufer er sein sollte, daß er vor ihm existiere, in-

quelle gewesen war, wie Jesus Christus. Aus seiner „Fülle“ als von einer unerschöpflichen Quelle haben alle, welche überhaupt seines Wesens Kraft zu erfahren bekommen haben, genommen „Gnade um Gnade“: von der „Gnade und Wahrheit,“ wovon er voll ist (V. 14), haben sie sich alle die Gnadengaben geholt, welche sie zum Leben und Heil, zur Errettung gebrauchen, alle Gnade der Rechtfertigung, Wiedergeburt, Heiligung (V. 17). Von ihm haben sie all dies geschöpft — nirgendwo anders war dies zu bekommen oder zu finden. Denn erst er und er allein ist der Offenbarer der „Gnade und Wahrheit,“ der göttlichen Liebe in ihrer erlösenden Selbsthingabe an den Sünder, und der vollen religiösen Wahrheit, welche eins ist mit dem vollständig offenbaren Wesen Gottes.

Er allein hat den Menschen Kenntnis gebracht von Gottes rettender Liebe; er allein hat ihn damit gelehrt, Gott als den zu erkennen, der er wirklich ist. Was vor seinem Kommen Gott für die Menschen offenbarte, war das Gesetz; aber das Gesetz giebt nicht, sondern fordert nur, und ist deshalb in keiner Weise eine Offenbarung der „Gnade;“ das Gesetz lehrt die Menschen allein Gottes heilige Gerechtigkeit kennen, aber nicht den tiefsten Grundzug seines Wesens, die Liebe (1 Joh. 4, 8. 16), und kann deshalb ihnen die „Wahrheit“ nicht offenbaren in ihrem ganzen Umfang. Erst in dem Neuen Bunde, welchen Er, Jesus Christus,[1]) aufgerichtet hat, ist die „Gnade und Wahrheit“ in ihrer Fülle vorhanden; ja sie sind in seiner Person vorhanden, welche gerade dadurch jene unerschöpfliche Quelle für alle die Gnadengaben wird, welche der Mensch gebraucht; der Alte Bund, dessen Mittler Moses war, hatte

---

dem dieser „Herr“ selbst seinen Vorläufer sendet („siehe ich sende meinen Boten und er soll den Weg bereiten vor meinem Angesicht). Gottes Geist, welchen Johannes, der größte unter allen Propheten (Luk. 7, 28) besaß, und von dem er selbstverständlich erleuchtet und für seinen Zeugenberuf ausgerüstet war, hat ihn in diesen und ähnlichen prophetischen Stellen gelehrt, des Messias persönliche Präexistenz und Ewigkeit zu erkennen. — Und das andere, daß Jesus der Messias sei, erfuhr er aus den Zeichen, die ihm Gott als die Merkmale für den Messias gezeigt hatte, und die er bei der Taufe Jesu wahrnahm; vgl. unten V. 33.

[1]) Hier wird zum ersten Mal in unserem Evangelium das fleischgewordene „Wort“ mit diesem seinem historischen Namen genannt, welcher beides bezeichnet, sowohl seine menschliche Persönlichkeit („Jesus“) als seinen heilsgeschichtlichen Beruf und Stellung (Christus, d. i. Messias). Gerade hier, wo die beiden Ordnungen einander in ihrer tiefen Verschiedenheit gegenüber gestellt werden, war die Stelle beider Bundesmittler zu benennen. Von diesem Punkte an, wo wir an der Schwelle des mit V. 19 beginnenden historischen Berichtes stehen, verschwindet die bisher im Prolog angewandte Bezeichnung „das Wort“, und der Name „Jesus Christus“ wird der herrschende.

nur eine vorbereitende pädagogische Bestimmung, welcher das Wesen des Gesetzes entsprach als die Kinderweisheit (Gal. 4, 3. 9), welche nur höchst unvollkommen Gott offenbarte.[1]) V. 18. Die vollständige Gottesoffenbarung konnte erst Jesus Christus bringen; denn allein er hatte die persönlichen Voraussetzungen dafür. Kein Mensch, auch Moses nicht, der große Mittler des Alten Bundes, ist jemals dahin gekommen, Gott zu sehen,[2]) geschweige daß er hätte Gottes Wesen mit einer vollkommenen Erkenntnis durchdringen sollen, so daß er dies sein Wesen in seiner vollen Tiefe und ganzen Umfang verkündigen konnte. Allein Jesus Christus vermag das; denn als „Gottes eingeborener Sohn“[3]) steht er in der

---

[1]) Wenn Gottes Gesetz hier in Gegensatz gebracht ist zu der in Christo offenbarten Gnade, so schließt das keineswegs aus, daß die Gnade als sündenvergebende und gemeinschaftstiftende Gottesliebe bereits unter der Ökonomie des Gesetzes vorhanden war. Aber was unter dem Gesetz vorhanden ist, ist deshalb noch nicht vorhanden durch oder in kraft des Gesetzes. Alles Derartige waren vielmehr nur die vorlaufenden Strahlen der Sonne, welche in und mit Jesus Christus aufgehen sollte — neutestamentliche Kräfte und Faktoren, welche in den Alten Bund hineinragten.

[2]) Wenn es hier heißt: „Niemand (d. h. kein Mensch) hat Gott je gesehen,“ so scheint dies auf den ersten Blick zu streiten mit Stellen im A. T. wie z. B. 1 Mos. 32, 30; 2 Mos. 24, 9 f.; 33, 11; 4 Mos. 12, 8 u. a. m., in welchen es ausdrücklich von Menschen, und besonders von Moses, heißt, daß sie Gott gesehen haben, ja „von Angesicht zu Angesicht.“ Aber der Gegensatz ist nur ein scheinbarer. Was bei diesen Gelegenheiten von Menschen „gesehen“ ist, war nicht Gott in der Unmittelbarkeit seines Wesens. Gott ist Geist (Joh. 4, 24) und kann als solcher nicht von einem menschlichen Auge erfaßt werden; Gott ist der Unendliche und kann als solcher nicht von einem menschlichen Sinne begriffen werden; und Gott ist der Heilige, den kein Sünder sehen kann ohne zu sterben (2 Mos. 33, 20). Aber Gott hat sich bei jenen Gelegenheiten in eine sinnliche Gestalt gehüllt, so daß was Menschen sahen, diese war und nicht Gottes darunter verborgenes Wesen, — ein mittelbares gedämpftes Schauen, das durchaus nicht streitet gegen unsere Stelle oder gegen Pauli Wort: 1 Tim. 6, 16.

[3]) Die Bezeichnung: „Gottes Sohn“ beruht auf Ps. 2, 7, wo Gott zu dem Messias sagt: „Du bist mein Sohn, heute habe ich Dich gezeuget.“ Daß der, welcher so angeredet wird, Gottes Sohn durch Geburt geworden, ist damit ausgesprochen; das Verhältnis ist ein Wesensverhältnis: in der Weise ist er Gottes Sohn, daß er aus Gottes eigenem Wesen hervorgegangen ist und damit auch desselben teilhaft ist. Auf Grund dieser Psalmstelle wurde die Bezeichnung Gottes Sohn in Israel angewendet auf den Messias, den Verheißenen und Erwarteten. Aber daraus folgt noch keineswegs, daß die, welche diese Bezeichnung so gebrauchten, auch wirklich die ganze Fülle dieses Inhalts verstanden, oder ahnten, was der prophetische Geist mit demselben gemeint hatte. Daß Gott selbst, wenn er Jesus diesen Namen seines „Sohnes“ beilegt (Matth. 3, 17 — bei der Taufe — und 17, 5 — bei der Verklärung auf dem Berge) denselben in jener tiefen umfassenden Bedeutung anwendet, versteht sich von selbst; dasselbe gilt selbstverständ-

vollständigsten Lebens- und Wesensgemeinschaft mit Gott, von dem er von Ewigkeit her geboren ist, und als der, welcher in kraft dieses seines Sohnesverhältnisses von Ewigkeit her gewesen ist und in alle Ewigkeit ist „im Schoße des Vaters",[1]) steht er in der innerlichsten Liebesgemeinschaft mit Gott. Er hat deshalb nicht bloß „Gott gesehen", sondern für ihn liegt Gottes Wesen unverhüllt als Gegenstand der erschöpfendsten und durchdringendsten Erkenntnis da; Er kann sein und Er ist gewesen „Gottes Dolmetscher" für die Menschen: er hat ihnen geoffenbart die „Gnade und Wahrheit", welche den tiefsten Inhalt von Gottes Wesen ausmacht, aber für dessen Erkenntnis

---

lich auch von Jesus, wenn er sich selbst diesen Namen beilegt (z. B. Joh. 3, 16—18). Anders stellt sich die Sache, wenn die Menschen Jesum so bezeichnen. Hier macht die Ausgießung des heiligen Geistes am Pfingstfest einen großen Abschnitt. Denn die Ausgießung des Geistes, welcher die Jünger Jesu in „alle Wahrheit" leiten sollte (Joh. 16, 13), war der menschlichen Erkenntnis bis dahin nicht soweit zu teil geworden, daß sie hätte die volle Bedeutung dieses Namens erfassen können; solange meinten die, welche ihn gebrauchten, darunter sicher nichts anderes, als daß der, dessen Name er ist, ein einzigartiges näheres Verhältnis zu Gott einnehme, ohne daß sie über die Art dieses Verhältnisses Klarheit gehabt hätten. So der Täufer (Joh. 1, 34), so Nathanael (1, 49), so Petrus (Matth. 16, 16). Erst die Ausgießung des Geistes brachte hierin eine Änderung. Wie dieselbe überhaupt die Erkenntnis der Jünger auf eine ganz neue Höhe hob, so lernten sie auch erst durch sie verstehen, was es sagen wollte, daß Jesus „Gottes Sohn" war, daß hiemit nicht bloß ein historisches, sondern ein metaphysisches, ein Wesensverhältnis gemeint ist. Daraus folgt aber weiter, daß wenn der Evangelist Johannes, der ja in und aus der vollen Klarheit dieses Geistes schreibt, hier im Beginn seiner Schrift wie auch an dessen Schluß (20, 31) Jesum als „Gottes Sohn" bezeichnet, er diesen Namen in der ganzen Fülle seines Inhalts nimmt: daß Jesus Christus nach seinem Wesen Gottes Sohn ist, weil er von Ewigkeit her von Gott geboren ist — ein Verhältnis, dessen Erkenntnis ein wesentlicher Bestandteil des christlichen Glaubens ist (20, 31).

[1]) Dies, daß „der eingeborene Sohn ist in des Vaters Schoß" bezeichnet ein Verhältnis, welches schlechterdings unabhängig von aller Zeit: vor der Zeit, in der Zeit und nach der Zeit, stattfindet. Der „Schoß des Vaters" ist der Platz des Sohnes; so lange er Sohn ist, befindet er sich da. Man wende dagegen nicht ein, daß der Sohn bei seiner Menschwerdung die unmittelbare Nähe seines Vaters verließ, „vom Vater ausging und kam in die Welt" (Joh. 16, 28). Denn die Worte: „der Schoß des Vaters" bezeichnen nicht eine Stelle, sondern ein Verhältnis, dieses ewig unveränderliche und unzerstörbare Liebesverhältnis, worin der Sohn als solcher in aller Ewigkeit, ganz unabhängig von aller Zeit und Zeitenwechsel und von aller Veränderung in seinen historischen Umständen, zum Vater steht. Auf gleiche Weise zeugt ja Jesus von sich selbst mitten in seiner irdischen Berufsarbeit, daß er „im Himmel ist" (3, 13), und dies doch in demselben Atemzug, in dem er sagt, daß er „vom Himmel herniedergekommen ist."

und Dolmetschung doch ein Moses nicht die persönlichen Voraussetzungen besaß.

Der dritte Teil des Prologs führt so auf der einen Seite das Zeugnis des Täufers von Jesu Christo, auf der anderen die Wahrnehmung seiner eigenen Jünger und ihre Erfahrung von ihm vor. Der Vorläufer zeugte von seinem über seinen eigenen weit hinausgehenden Beruf und von seiner Ewigkeit, welche dieses Berufs persönliche Voraussetzung war; seine Jünger sahen seine Herrlichkeit und ihrer aller selige Erfahrung legte ihr Ja und Amen auf das, was sein Vorläufer bezeugt hatte. Anders konnte es nicht sein, denn in und mit Christo ist Gottes eigenes Wesen in unverhüllter Klarheit und in seiner ganzen Tiefe geoffenbaret, und so ist die „Gnade und Wahrheit" den Menschen vermittelt, welche bis dahin, soweit sie überhaupt Gott kannten, ihn nur durch das von Moses gegebene Gesetz kannten, welches nichts schenkt und giebt, sondern nur heischt und fordert, und worin deshalb Gottes Wesen nur unvollkommen geoffenbaret ist. Aber wozu Moses nicht im stande war, das vermochte Christus, er hat die volle Offenbarung Gottes geben können, denn ihm war durch sein einzigartiges Wesensverhältnis zu Gott und durch seine unvergleichliche Liebesgemeinschaft mit ihm eine Erkenntnis von ihm zu eigen, wozu kein Mensch ein Seitenstück besaß.

Der Prolog beginnt damit, das Wesen der in Christo geoffenbarten göttlichen Person und ihren Wert für die Menschen (V. 1—5) zu schildern; er schließt mit der Schilderung der seligen Erfahrung dieses seines Wesens und Wertes, welche seine Jünger gemacht haben (V. 14—18). Was er dem ersten Abschnitt nach in sich selbst ist: Gott bei Gott von Ewigkeit, das Leben und Licht der Menschen, das bezeugt der letzte Abschnitt als die selige Erfahrung seiner Gläubigen: sie haben seine Herrlichkeit gesehen, sie haben die Gnadengabe aus ihm geschöpft wie aus einer unversiegbaren Quelle. Und wie der erste Abschnitt damit eröffnet wird, daß uns das „Wort" gezeigt wird, wie es vor aller Zeit „bei Gott" ist, so schließt der letzte mit dem Hinweis auf den eingeborenen Sohn, als den, der unabhängig von aller Zeit „in des Vaters Schoß" ist, womit das letzte Wort des Prologs sich zu seinem ersten zurückwendet und der güldene Ring sich schließt. Was zwischen dem ersten und dem letzten Abschnitt liegt, die Zwischenpartie V. 6—13, leitet von dem einen zum andern über, indem von dem Kommen jener vor aller Geschichte existierenden göttlichen Persönlichkeit in die Welt und von der Aufnahme, die sie fand, gesprochen wird: daß er von der Welt im ganzen und großen verworfen wurde,

indem er von seinem eigenen Volke, als Ganzes genommen, abgewiesen ward, während er doch auch mit gläubiger Hingebung von einem kleinen Kreise empfangen wurde. Namentlich bildet dieser Bericht über das verschiedene Verhalten, womit man Christo entgegenkam, den Übergang von der tiefen tragischen Aussage des ersten Abschnitts über den abschließenden Widerstand der „Finsternis" gegenüber dem Schein des „Lichts" zu der Schilderung des dritten Abschnitts von der seligen Erfahrung seiner Herrlichkeit, welche den Gläubigen zu teil wurde. Herrscht im Hinblick auf seine lebenspendende Wirksamkeit unter den Menschen und auf ihre Früchte eine tiefe Finsternis im ersten Abschnitt, während in dem dritten Abschnitt alles Licht und Jubel ist, so hat die Zwischenpartie von dem einen zu dem anderen übergeführt durch die Erzählung, wie die Vielen ihn abwiesen und wie die Wenigen ihn aufnahmen im Glauben.

Mit diesem Inhalt bildet nun der Prolog die beste Einleitung für das folgende Evangelium, indem er auf der einen Seite ein großartiges Bild von dem Wesen und Wert der Persönlichkeit giebt, von der die Erzählung handeln soll, und auf der andern Seite schon die Grundgedanken angiebt, welche bei dieser Erzählung die leitenden sein sollen.

Wer der Jesus Christus ist, von dessen Selbstzeugnis in Wort und That die folgende Schrift berichten soll, davon giebt der Prolog grundlegenden Bescheid, ebenso darüber, was er ist. Er ist das ewige „Wort", das vor aller Zeit bei Gott war und selbst Gott war; er ist der, durch welchen die Welt geschaffen wurde; er ist der persönliche Träger des „Lebens", welches im tiefsten Verstande diesen Namen verdient, und damit des wahren „Lichts" für die durch ihn geschaffene Menschheit. Als solcher hat er sich seinen Jüngern kundgethan, welche sich ihm gläubig aufschlossen; sie haben erfahren, daß er der ist, als welchen das allererste Wort des Evangelisten ihn bezeugt hat, indem sie persönlich seine göttliche Herrlichkeit wahrgenommen haben, und selbst durch den Glauben an seinen Namen Gottes Kinder geworden sind und Gnade um Gnade aus seiner Fülle genommen haben, in welchem sie den einzigen Offenbarer der „Gnade und Wahrheit" erkannt haben. Hiemit ist der Ausgangspunkt gegeben für das folgende Evangelium, indem von vorneherein Rechenschaft gegeben worden ist über dessen Wesen, welcher seine Hauptperson ist. — Aber auch insofern bildet der Prolog die Einleitung zu dem folgenden Evangelium, als er schon an seiner Schwelle die Grundgedanken ausspricht, welche die leitenden für dessen Darstellung werden. Diese Grundgedanken sind auf

der einen Seite der Kampf des Unglaubens gegen Jesu Selbstzeugnis und dessen Ablehnung, dargestellt in dem hartnäckigen Widerstand des Judenvolkes und seiner Leiter gegen seine Wirksamkeit in Wort und That, — auf der anderen Seite des Glaubens reiche Erfahrung von Jesu Herrlichkeit, dargestellt in den Erlebnissen und Wahrnehmungen seiner Jünger in dem Zusammenleben mit ihm. Wie diese Grundgedanken klar und bestimmt durch den ganzen Prolog gehen, haben wir gesehen. Es ist in Wirklichkeit das Programm des ganzen Evangeliums, das hier in großen Zügen dargestellt ist.

Die formelle Anlage des Prologs hat die Eigentümlichkeit, daß seine einzelnen Teile, betrachtet unter dem Gesichtspunkt der zeitlichen Ordnung der einzelnen Gegenstände, keineswegs einander in fortschreitender Reihe folgen, sondern vielmehr „wie Schalen in einer Zwiebel" ineinander liegen. Jeder nachfolgende Abschnitt nimmt aufs neue die Gedanken des vorhergehenden auf, und führt keineswegs die Rede in der Art weiter, daß er etwas der Zeit nach Späteres hinzufügt. Doch ist dieses Wiederaufnehmen durchaus nicht etwas bloß äußerliches oder mechanisches; vielmehr wird immer dadurch der Gedanke des vorhergehenden Abschnitts entwickelt, wie ja auch neue Momente hinzugefügt werden. Die Folge dieser Eigentümlichkeit in der Anlage ist, daß der Verfasser schon im ersten Abschnitt bis in seine eigene Gegenwart hineingreift (bemerke das Präsens in V. 5: Das Licht scheinet in die Finsternis) und so schon hier sich in dem Zeitpunkt befindet, in welchem seine Rede sich im letzten Abschnitt bewegt. Aber wie außerordentlich der Gedanke unter diesen Wiederaufnahmen sich bereichert und entwickelt, haben wir zu bemerken Veranlassung genommen. — Das Herzblatt in dem ganzen Prolog ist V. 14, welches die in V. 1—5 nach seinem Wesen und seinem Wert geschilderte göttliche Persönlichkeit auf die Erde führt als den Menschgewordenen, und seine Herrlichkeit als persönlichen Offenbarer der Gnade und Wahrheit hervorhebt. Auf den Inhalt dieses Verses hat der Apostel von V. 1 an seinen Blick gerichtet, auf ihn schaut er noch zurück in den letzten Worten des Prologs.

Der historische Bericht. 1, 19—20, 31.

Worauf Johannes in diesem historischen Bericht vom ersten bis zu seinem letzten Wort sein Augenmerk richtet, ist Jesu Christi Selbstdarstellung als Gottes Sohn und Messias, — das Zeugnis, welches er durch seine ganze Persönlichkeit, durch sein Wort und durch seine Werke ablegte von seinem Wesen, als dem von Gott Geborenen, und von

seiner historischen Stellung als dem von seinem Vater Gesandten. Wer Jesus war, hat bereits der Prolog bezeugt; wie er sich bezeugte als den, der er war, schildert nun das Evangelium selbst. Und dies unter dem oben angedeuteten, bereits im Prolog so klar hervortretenden Gesichtspunkt, der Abweisung dieses seines Selbstzeugnisses von seiten der großen Mehrzahl, und der gläubigen Annahme desselbigen seitens der kleinen Minderzahl. Mit diesem Inhalt bewegt sich der Bericht des Evangelisten durch eine Reihe von Kreisen, innerhalb welcher derselbe stets aufs neue zur Darstellung kommt, und das in steigender Klarheit und Fülle, so daß auf der einen Seite jeder einzelne Kreis für sich ein in sich abgeschlossenes Bild von Jesu messianischer Selbstdarstellung enthält, von seiner Verwerfung durch die Mehrzahl des Volkes, seiner Annahme durch eine kleine Minderzahl, und auf der anderen Seite die ganze Reihe im Zusammenhang gesehen, das Bild eines Entwicklungsprozesses giebt, in dem die Selbstdarstellung Jesu zu voller Klarheit wächst, während zugleich damit die ungläubige Verwerfung desselben zur Verstockung fortschreitet, und seine gläubige Aufnahme innerhalb der Jüngerschar zu größerer Bestimmtheit und Tiefe sich entwickelt.

Dieser historische Bericht zerfällt in folgende acht Hauptteile: I.: 1, 19—2, 11: Die erste dämmernde Offenbarung Jesu als Gottes Sohn und Messias. II.: 2, 12—4, 54: Erster Kreis der öffentlichen messianischen Selbstdarstellung Jesu: in Jerusalem, Judäa, Samaria und Galiläa. III.: Kap. 5 und 6: Zweiter Kreis der messianischen Selbstdarstellung Jesu: in Jerusalem und Galiläa. IV.: 7, 1—10, 21: Dritter Kreis der messianischen Selbstdarstellung Jesu: in Jerusalem während und nach dem Laubhüttenfest. V.: 10, 22—12, 11: Vierter Kreis der messianischen Selbstdarstellung Jesu: in Jerusalem, Peräa und Bethanien. VI.: 12, 12—50: Letzte messianische Selbstdarstellung Jesu: in Jerusalem beim Osterfeste. VII.: Kap. 13—17: Jesus und seine Jünger. VIII.: Kap. 18—20: Jesu Leiden, Tod und Auferstehung.

Von diesen Hauptteilen bildet der erste (1, 19—2, 11) noch wesentlich eine Einleitung für die folgenden, insofern als dessen Inhalt die Schilderung von Jesu öffentlicher Wirksamkeit vorbereitet, welche den Inhalt der letzteren bildet und 2, 12 beginnt. Desgleichen machen die Hauptteile II—VI ein in sich abgegrenztes Ganze aus, indem gerade diese den Bericht über diese öffentliche messianische Wirksamkeit Jesu bringen, über seine Selbstdarstellung für sein Volk in Wort und That als Gottes Sohn und Messias. Der siebente Haupt-

teil (Kap. 13—17) zeigt uns wiederum Jesum der Öffentlichkeit entzogen, nur beschäftigt und wirksam innerhalb des Apostelkreises. Erst im achten und letzten Hauptteil (Kap. 18—20) tritt er wieder aus demselben heraus.

So treten diese acht Hauptteile näher zu vier Gruppen zusammen: erster Hauptteil: Einleitung; zweiter bis sechster Hauptteil: Jesu öffentliche messianische Wirksamkeit; siebenter Hauptteil: Jesus im Kreise der Apostel; Hauptteil acht: sein Leiden, Tod und Auferstehung. Die zweite Gruppe, deren wesentlicher Inhalt die Fruchtlosigkeit der messianischen Selbstdarstellung Jesu bildet, der harte Widerstand und Ablehnung, welche er von Anfang an bei den Leitern Israels fand, — womit ja die Haltung der weit überwiegenden Mehrzahl des Volkes bestimmt ist — kann das Wort des Prologs als Motto tragen: „Er kam in sein Eigentum und die Seinen nahmen ihn nicht auf" (1, 11). Die dritte Gruppe (siebenter Hauptteil Kap. 13—17), welche uns Jesum im Jüngerkreise zeigt, wie er beschäftigt ist, diese kleine gläubige Herde zu größerer geistiger Entwicklung zu führen, die Keime, welche das Glaubensleben schon bei ihnen getrieben hat, zu pflegen, hat ihr Motto in dem Worte: „Wie viele ihn aber aufnahmen, denen gab er Macht, Gottes Kinder zu werden" (1, 12). Die vierte und letzte Gruppe (achter Hauptteil Kap. 18—20), welche von Jesu messianischem Leiden, Tod und Auferstehung erzählt, nimmt diese beiden Strömungen wieder in Eins zusammen und zeigt uns beide in ihrer Vollendung: die Vollendung von Israels Unglauben durch den Messiasmord des Volkes, die Vollendung des Glaubens der Jünger durch die ihnen gewordenen Offenbarungen des Herrn als des Auferstandenen.

Erste Gruppe: Hauptteil I: 1, 19—2, 11.

Diese Gruppe, welche, wie oben bemerkt, den mit 2, 12 beginnenden Bericht über Jesu öffentliche messianische Selbstdarstellung einleitet und vorbereitet, teilt zuerst das Zeugnis des Täufers, seines Vorläufers, über seinen Messiasberuf und über die einzigartige Hoheit seiner Persönlichkeit (1, 19—34) mit, und erzählt darnach, wie Jesus einen Jüngerkreis um sich sammelt und für diesen kleinen Kreis sich selbst als den großen Verheißenen bezeugt, so daß diese seine neugewonnenen Anhänger zum Glauben an ihn und zum Bekenntnis zu ihm als Messias kommen (1, 35—51) und berichtet endlich darüber, wie Jesus sein erstes „Zeichen" that, wodurch er seine Herrlichkeit offenbarte und diesen Glauben in den Herzen seiner Jünger be-

festigte (2, 1—11). Da dieses „Zeichen" vor einem größeren Kreis in Gegenwart der kleinen Schar der Jünger vollbracht wurde, — wiewohl es nach dem ausdrücklichen Worte des Evangelisten (2, 11) zunächst für diese berechnet war — so bildet der letzte Abschnitt den Übergang zu der unmittelbar darnach beginnenden Schilderung von Jesu öffentlicher Selbstbezeugung als Gottes Sohn und Messias. Alles was in dieser einleitenden Gruppe erzählt wird, geht innerhalb eines von dem Evangelisten ausdrücklich und mit Fleiß hervorgehobenen Zeitabschnittes von sieben Tagen (s. 1, 29. 35. 43. 2, 1.) vor — eine heilige Woche, welche der Arbeits- und Leidenszeit des Herrn vorausgeht und sie einleitet.

Darnach zerfällt dieser Hauptteil in drei Unterabteilungen: A. 1, 19—34: Das Zeugnis des Vorläufers. B. 1, 35—51: Jesus sammelt seine ersten Jünger und bezeugt sich vor ihnen als der verheißene Messias. C. 2, 1—11. Jesus thut sein erstes Zeichen und offenbart dadurch seine Herrlichkeit.

A.

V. 1, 19—34. Daß Johannes seinen historischen Bericht mit dem Zeugnis des Täufers beginnt, kann nicht überraschen, am wenigsten nach dem Gewicht, das er schon im Prolog darauf gelegt hat (V. 6. ff. 15). Das ist überhaupt eine allen vier Evangelisten gemeinsame Anschauung — die auch Petrus (Apgsch. 10, 37) und Paulus (Apgsch. 13, 24 ff.) teilen — daß die evangelische Geschichte mit dem Täufer beginnt; alle vier Evangelisten nehmen ihren Ausgangspunkt von ihm und seiner Wirksamkeit. Aber während die drei ersten Evangelisten damit beginnen, von des Täufers Werk zu berichten, durch Predigt und Taufe den Weg dem Messias zu bereiten (Matth. 3, 1 ff.; Mark. 1, 1 ff.; Luk. 3, 1 ff.) — verweilt Johannes allein bei seinem Zeugnis über Jesus, d. h. bei seinen Aussprüchen über Jesu Person und Werk, — bei eben demselben Zeugnis, das schon im Prologe (V. 7. 8.) als seine wesentliche Aufgabe bezeichnet wurde. Und das Interesse, welches Johannes zur Mitteilung dieses Zeugnisses des Täufers bewog — ist das, daß schon dieses Jesu messianischen Beruf bezeugt und beweist und zwar mit all dem Gewicht, das dem Worte eines „von Gott gesandten" Zeugen zukommt. Zwei derartige Zeugnisse des Täufers werden hier mitgeteilt, das eine in V. 19—28, das andere in V. 29—34.

1) V. 19—28. Das erste von beiden wird von Abgesandten

der höchsten Obrigkeit des Volkes abgelegt und hat einen rein offiziellen Charakter: es ist die Antwort auf eine amtliche Vorfrage seitens des hohen Rats (Synedrium) [1]). Daß derselbe sich mit einer solchen Frage an den Täufer wandte, ist so weit entfernt, etwas Auffallendes zu enthalten, daß vielmehr die Unterlassung derselben eine wissentliche Pflichtversäumnis von seiten des Rates gewesen wäre. Das Auftreten des Täufers hatte gleich zu Beginn eine außerordentliche Bewegung unter dem ganzen Volk hervorgerufen. Scharen strömten zu ihm hinaus in das Jordanthal von den verschiedensten Gegenden des Landes (Matth. 3, 5), aus den verschiedensten Gesellschaftsklassen (Lukas 3, 10 ff.), von allen religiösen Parteien (Matth. 3, 7). Ja, das ganze Volk befand sich in gespannter Erwartung, was wohl das Auftreten dieser gewaltigen Persönlichkeit bedeuten sollte, und es machte sich doch die Meinung geltend, daß er vielleicht der verheißene und sehnsüchtig erwartete Messias selbst sein möchte (Luk. 3, 15). Kein Wunder, daß da der Rat sich veranlaßt, ja verpflichtet fühlte, einzuschreiten; es war einfach seine Schuldigkeit, sich darüber zu vergewissern, was der Täufer eigentlich mit dieser starken Erregung, die er hervorrief, beabsichtigte — um so mehr, als er mit etwas ganz Neuem, in Isral Unerhörtem auftrat, mit einer Wassertaufe. [2]) Man darf durchaus nicht ohne weiteres meinen, daß die Stimmung des Rates gegenüber dem Täufer von vornherein unfreundlich gewesen sei. Er bezeichnete sich selbst als den Vorläufer des Messias, und seine ganze Persönlichkeit und kraftvolle Wirksamkeit gab seinem Wort ein Gewicht. Aber die Messiaserwartung war ein wohlbekannter und lieber Gedanke innerhalb der leitenden Kreise des damaligen Israel, vor allem bei den Pharisäern, die damals eine große Rolle in dem Synedrium spielten, wiewohl der Messias, welchen sie erwarteten, von einer anderen Art war, als der, dem der Täufer den Weg bereiten sollte. Wenn nun Johannes verkündete, daß das Kommen des Messias zur Aufrichtung seines Reiches bald zu erwarten sei, und daß er der Vorläufer dieses Großen, von dem ganzen Volk, von Hohen und Niedrigen, so sehnsüchtig Erwarteten sei, so war darin nichts, was den Rat ungünstig gegen diesen Prediger der Wüste stimmen konnte — ganz im Gegenteil. [3]) Man

[1]) Über den hohen Rat s. ds. Vfs. Lukasevangelium. S. 329, Note.

[2]) S. d. Vfs. Lukasevangelium S. 189, Note.

[3]) Das wird auch durch Jesu Wort an die leitenden Kreise der Juden 5, 35: Ihr wolltet eine Weile fröhlich sein in seinem (des Täufers) „Licht," angedeutet. Hier ist zugleich angedeutet, daß diese Freude an dem Täufer

hat also keinen Grund, in dieser Abordnung von seiten des Rates einen Ausdruck der Mißgunst oder Streitlust zu sehen; sie war einfach die Erfüllung der Pflicht, welche dieser hohen Autorität oblag: sich über die eigentliche Meinung des Täufers mit seinem Auftreten zu vergewissern, und sein Recht dazu zu prüfen. Dieses Zeugnis des Täufers muß nach der Taufe Jesu und seinem vierzigtägigen Aufenthalt in der Wüste abgelegt sein (Matth. 4, 1 ff.), der sich ja unmittelbar an dieselbe anschließt (s. Mark. 1, 12), denn das nächste Zeugnis (V. 29—34) setzt offenbar Jesu Taufe als geschehen voraus (V. 33 f.), und dieses wurde nach der ausdrücklichen Bemerkung des Evangelisten einen Tag nach diesem ersten abgelegt (s. V. 29). Aber daß das andere Zeugnis nicht an dem Tauftage selbst abgelegt worden sein kann, wird unten nachgewiesen werden.

V. 19—21. Der offizielle Charakter der Abordnung, welcher dieses Zeugnis des Täufers veranlaßte, tritt deutlich genug in den Worten des Evangelisten über die Gesandtschaft selbst, welche die Frage an ihn richtete, hervor. Von Jerusalem, der Hauptstadt des Landes, sandten die „Juden“ [1]) Priester und Leviten [2]) an Johannes, wäh-

---

und seiner Wirksamkeit nicht von Dauer war. Nachdem er das rein geistige Werk des Messias hervorgehoben hatte und als seine Verkündigung immer bestimmter den Charakter einer Bußpredigt annahm, wurde die Stimmung der Führer gegen ihn mehr und mehr eine ungünstige.

[1]) Der Name „Juden“, der auch bei Johannes einigemale (wie bei den drei ersten Evangelisten, die ihn übrigens selten anwenden) in indifferenter nationaler Bedeutung als Bezeichnung des Judenvolkes im Unterschied von anderen Volkstümern gebraucht wird (z. B. 2, 6. 13.; 3, 1.; 5, 1.), kommt bei ihm ganz überwiegend als Bezeichnung dieses Volkes in seiner feindlichen Stellung zur Gottesoffenbarung in Christo vor, wobei das Volk, wie oft, repräsentiert gedacht wird durch seine Leiter d. i. entweder seine offiziellen Autoritäten (Hohenpriester und Rat) oder durch seine geistlichen Führer (namentlich die Pharisäerpartei). Durch diesen seinen Sprachgebrauch hat der Evangelist gründlich Abschied genommen von seinem Volk, welches zu der Zeit, als er schrieb, schon lange gegenüber dem apostolischen Zeugnis denselben verhärteten Unglauben bewiesen hatte, wie gegenüber Christus selber.

[2]) D. h. Priester und andere nichtpriesterliche Leviten (auch die Priester wurden ja aus dem Stamme Levi genommen), Priester und ihre Mithelfer, welche ihnen bei dem Cultus gerade zur Hand waren (s. 4 Mos. 1, 50 ff.). Wenn die Deputation gerade aus diesen bestand, so beruht dies sicher darauf, daß zu dem Amt der Priester und Leviten auch die religiöse Unterweisung des gemeinen Mannes gehörte: sie hatten neben ihrem Dienst am Heiligtum auch die Aufgabe, Lehrer des Volkes zu sein (s. 5 Mos. 33, 10): sie (die Nachkommen Levis) lehren Jakob deine Gebote und Israel dein

rend er draußen in der Jordanaue damit beschäftigt war, zu predigen und zu taufen. Aber wer hatte die Vollmacht, so über diese Beamte zu verfügen außer dem Hohepriester und dem Rat. Diese Abordnung von seiten der höchsten bürgerlichen und religiösen Obrigkeit des Landes trat vor ihn hin und legte ihm die Frage vor: wer er sei, welche Stellung und Aufgabe er sich beimesse und mit welchem Recht? Die Antwort des Täufers zeigt uns, daß er unter dieser Frage eine andere bestimmtere ahnte, nämlich die, ob er wohl der Messias sei — ein Gedanke, der nach der unerhörten Bewegung, welche er hervorrief, und infolge des hie und da auftauchenden Volksglaubens über ihn (s. Luk. 3, 15) nahe genug lag, daß nicht die Absender dieser Gesandten hätten speziell eine Aussprache darüber von ihm wünschen müssen. Und er blieb ihnen die Antwort nicht schuldig. Mit einer demütigen Nüchternheit, welche seiner Antwort den Charakter eines „Bekenntnisses" giebt, weist er jeden Gedanken davon zurück, daß er sollte der große Verheißene sein, indem sein Wort „nicht ich bin der Messias" zugleich durchscheinen läßt, daß ein anderer, welcher es wirklich sei, schon da sei, wenn auch noch unbekannt. (V. 21.) Nicht zufrieden mit diesem ablehnenden Bescheid richten die Abgesandten eine neue Frage an ihn, indem sie die anderen „messianischen", d. h. mit dem Messias und seinem Kommen ihrer Meinung nach zusammenhängenden Persönlichkeiten, welche der damalige jüdische Glaube erwartete, nennen, und fragen, ob er einer von ihnen sei. Daß eine gewisse Verbindung zwischen dem Auftreten des Johannes und dem Kommen des Messias bestehe, muß für sie und ihre Aussender festgestanden haben; insoweit verstanden sie, daß der Täufer nicht eine vereinzelte, zufällig auftauchende Persönlichkeit sei, sondern daß er und sein Wirken im Zusammenhang stünden mit dem Verheißenen, welcher die große Hoffnung des Volkes Israel war — ein Gedanke, der sich sicher auf die gewaltige Geistesmacht, welche sich in der ganzen Wirksamkeit des Johannes offenbarte, und auf die außerordentliche Bewegung stützte, welche unter dem ganzen Volke entstand. Sie nennen zwei solche messianische Persönlichkeiten: Elias und „den Propheten". Daß der alte prophetische Reformator Elias, ehe der Messias auftrat, persönlich zu seinem Volke zurückkommen sollte, — er war ja nicht tot, sondern lebte bei Gott (2 Kön. 2, 11) — war zu der Zeit eine allgemeine Annahme in Israel, welche sich auf ein Mißverständnis der prophetischen Stelle (Maleachi 4, 5) stützte,

Gesetz; sie legen Rauchwerk vor deine Nase und opfern auf deinem Altar. Vgl. 2 Chron. 35, 3; Nehem. 8, 7.

welche „vor dem Tag des Herrn" einen Zeugen Gottes verhieß in Elias Geist und Kraft (Luk. 1, 17). Mit vollstem Recht kann daher der Täufer auf die Frage, ob er der Elias sei, welchen die Frager erwarteten — der alttestamentliche Prophet, in persönlichem Selbst zurückkehrend zu seinem Volke — mit Nein antworten, ungeachtet er ja der Elias war, welchen die Weissagung meinte (s. Matth. 11, 14; 17, 10 ff.). Aber „der Prophet" ist er ja freilich nicht. Nach Moses großer Verheißung (5 Mos. 18, 15 ff.) wird Gott einmal seinem Volke „einen Propheten wie Moses selbst" erwecken, einen gewaltigen, über alle Scharen der Propheten hervorragenden Zeugen; diese Verheißung, welche ihrer Erfüllung in Christo nahete, wurde damals teils richtig verstanden, nach ihrer wahren Meinung, also von dem Messias (s. z. B. Joh. 1, 45; 6, 14), teils auch mißverstanden von einem anderen, von dem Messias verschiedenen Propheten, welcher vor dem Auftreten des Messias kommen sollte.[1]) An unserer Stelle haben die Abgesandten offenbar der letzt angeführten unrichtigen Auffassung gehuldigt; dies geht ja daraus hervor, daß sie ihre Frage, ob Johannes „der Prophet" sei, vorbringen, nachdem er schon geleugnet hat, daß er der Messias sei; der Täufer, welcher dagegen die Weissagung recht verstand von dem Messias, konnte und mußte deshalb auch auf diese Frage nein! antworten. „Ein Prophet" und zwar ein großer Prophet, ja der Größte unter allen vom Weibe Geborenen war Johannes (Luk. 7, 28) — der Prophet, d. h. der Messias, war er nicht.

V. 22. 23. An dieser rein ablehnenden Antwort konnten und wollten die Abgesandten des Rates sich nicht genügen lassen; sie verlangen einen klaren Bescheid, und zwar unter Berufung auf ihre amtliche Stellung, welche ihnen das Recht giebt zu fragen, und dem Täufer die Pflicht zu antworten auflegt. Und Johannes weigert sich nicht diese Pflicht zu erfüllen. Er thut es in der Weise, daß er auf sich eine Stelle aus Jesaias Weissagungsbuch (Jes. 40, 3) anwendet, in welcher der Prophet aus der Mitte des Gottesvolkes von einem Diener Gottes unter diesem Volke, eine „Stimme" hört, welche das Volk auffordert, „in der Wüste" — dem Symbol von der religiös-sittlichen Verkommenheit des Volkes — „den Weg des Herrn zu bereiten," wenn er nun bald kommen wird, sein Volk heimzusuchen, um es aus seinem Elende zu retten.[2]) Diese „Stimme," bezeugt Johannes, ist er.

[1]) S. z. B. Joh. 7, 40. 41., wo ausdrücklich zwischen Christus (Messias) und „dem Propheten" unterschieden wird.

[2]) S. über diese St. des Vfs. Lukasevangelium. S. 191.

Indem er diese Stelle auf sich anwendet, welche gerade von dem Kommen Gottes zu Israel in dem Messias handelt, hat er ganz bestimmt sich als dessen Vorläufer bezeichnet. Aber die Frager verstanden es nicht. Daß er, der geleugnet hatte, daß er einer von den Vorläufern sei, welche ihre Schulweisheit kannte, gleichwohl ein Vorläufer des Messias sein konnte, und daß er durch seine Anwendung dieser prophetischen Stelle ausdrücklich sich diese Stellung beigelegt hatte, das sahen sie nicht ein: seine Antwort blieb ihnen unverständlich.

V. 24. 25. Inzwischen — eine Antwort hatten sie ja auf ihre Frage empfangen, und insoweit war nichts im Wege, daß sie nun mit dieser Antwort zu ihren Absendern zurückkehrten, um das Ergebnis ihrer Sendung mitzuteilen. Wenn sie das gleichwohl nicht thaten, vielmehr statt dessen dem Täufer eine neue Frage vorlegten, so beruhte das darauf, daß sie — wie der Evangelist gerade deshalb ausdrücklich hervorhebt — zur Pharisäerpartei[1]) gehörten. Denn die Pharisäer waren unter den damaligen religiösen Parteien ohne Frage die, welche am meisten Interesse hatten an dem religiösen Leben des Volks, und die wachsamsten Wächter darüber, daß alles auf dem religiösen Gebiet so ging, wie es nach ihrer Meinung gehen sollte. Deshalb ließen diese Abgesandten sich nicht an der empfangenen Antwort genügen, ungeachtet ihr amtlicher Auftrag damit in Wirklichkeit erledigt war, sondern, geleitet von ihrem persönlichen Interesse an der Sache, fragten sie weiter. Sie erbaten sich näm-

[1]) Daß dies der Fall war, ist nicht ohne Interesse. Zur Zeit, als dies sich ereignete, war nicht der Pharisäismus, sondern dessen Gegensatz, der Sadducäismus die herrschende Geistesrichtung innerhalb des Priesterstandes, wie überhaupt unter den vornehmen Kreisen Israels; speziell herrschte dieser epikureische Skepticismus und Rationalismus unter den hohenpriesterlichen Geschlechtern (s. Apgsch, 5, 17). Dies schließt sicher nicht aus, daß auch die entgegengesetzte Geistesrichtung, der orthodoxe Pharisäismus, seine Anhänger unter den Priestern hatte: aber dieselben waren ohne Zweifel weit weniger zahlreich, als die sadducäisch gesinnten Glieder dieses Standes. Wenn nun gleichwohl diese priesterliche Abordnung aus lauter Anhängern des Pharisäismus zusammengesetzt war, so wird dies darauf beruhen, daß bei ihrer Wahl sich besondere Einflüsse geltend gemacht hatten. Diese Einflüsse sind auf den Umstand zurückzuführen, daß zu dieser Zeit die Pharisäer, repräsentiert durch die „Schriftgelehrten", die leitende Gruppe innerhalb des Synedriums waren, trotz der sadducäischen Sympathieen „der Hohenpriester". So war es bei dieser Gelegenheit der Pharisäerpartei geglückt, durchzusetzen, daß die Abordnung aus lauter Pharisäern zusammengesetzt war.

lich Aufklärung darüber, mit welchem Recht Johannes sich unterfing, mit etwas so Neuem und Unbekanntem wie seine Taufe war, aufzutreten, wenn er weder der Messias noch eine der messianischen Persönlichkeiten war, welche sie kannten und die nicht zu sein er ihnen bekannt hatte. Denn wer anders als der Messias selber oder eine in nahem Zusammenhang mit ihm stehende Persönlichkeit hatte wohl das Recht, etwas so Neues, den Vätern ganz Unbekanntes, einzuführen, und das mit dem Anspruch, daß das ganze Volk sich demselben unterwerfen sollte?

V. 26. 27. Diese ihre Frage hatte Johannes im Grunde schon beantwortet, indem er ja dadurch, daß er jene prophetische Stelle auf sich anwendete (V. 23), sich ausdrücklich als den Vorläufer des Messias bezeichnet hatte. Aber — wie vorhin bemerkt — die darin liegende Antwort hatten sie nicht verstanden. So antwortet er denn ihnen aufs neue. Er thut das in der Weise, daß er in zwei neuen Aussagen sich bestimmt als den Vorläufer des Messias bezeichnet. Zuerst betont er, daß seine Taufe bloß eine Wassertaufe ist,[1]) selbst diese ihre Beschaffenheit stempelt sie als eine vorläufige, und sein ganzes Werk als ein bloß vorbereitendes; aber wem anders konnte er wohl so den Weg bereiten wollen, als dem Messias, zu dessen Auftreten ja die Fragenden und ihre Absender selbst ihn in ein bestimmtes Verhältnis gesetzt hatten?[2]) Demnächst bezeugt er ausdrücklich, daß der, dessen Vorläufer er ist und welcher schon sein Werk übernommen hat, ungeachtet sie — die Repräsentanten der Schriftforschung und der religiösen Bildung in Israel — „ihn nicht kannten", keinen Sinn hatten für sein Wesen und seinen Beruf — so unendlich viel größer ist, als er selbst, daß er gegenüber diesem

[1]) Wenn der Täufer bezeugt: „Ich taufe mit Wasser," so liegt darin ein Gegensatz zu einem anderen, der mit einem anderen höheren Stoffe taufen wird. Daß dieser andere der Messias ist, versteht sich von selbst; welcher Art der höhere Stoff ist, der bei seiner Taufe zur Anwendung kommen soll, wird hier nicht gesagt, aber siehe darüber das Wort des Täufers Matth. 3, 11 („mit dem heiligen Geist und Feuer"). Daß übrigens bei dieser Taufe des Messias nicht ausschließlich oder doch zunächst an das von ihm gestiftete Taufsakrament zu denken ist, sondern daß der Ausdruck „Taufe" nur eine durch den Gegensatz zu der Wirksamkeit des Johannes veranlaßte Bezeichnung für die durch den Messias vermittelte Geistesausgießung ist, darüber siehe unten zu V. 33. — Über die Taufe des Johannes, ihr Wesen und Wirkungskraft, s. des Vfs. Lukasevangelium S. 189 f. Note.

[2]) S. o. S. 51.

seinem großen Hintermann nicht einmal würdig ist, den geringsten Knechtsdienst zu verrichten. Aber wer anders kann dieser Große wohl sein, als der Messias. Anerkennen sie also, daß eine „messianische" Persönlichkeit das Recht hat mit etwas Neuem und bisher ganz Unbekanntem in Israel aufzutreten — und daß sie das anerkannten, hatten sie ja durch ihre Frage selbst (V. 25) gezeigt — so mußten sie auch das Recht des Johannes anerkennen, seine Taufe zu verrichten: er ist der Vorläufer des Messias. Das ist seine Antwort. Aber für den Evangelisten liegt eigentlich das Interesse an demselben nicht sowohl in dem, was der Täufer von sich selbst bezeugt, als in dem, was er von dem, dessen Vorläufer er war, bezeugt. Daß dies Jesus war, ist ja einleuchtend. Und daß dieser Jesus Messias ist, der Große, gegenüber welchem selbst der gewaltige Täufer zu gering ist, um Knechtsdienst zu verrichten, — daß der Täufer, dieses von Gott gesandte große Rüstzeug, dies vor den offiziellen Repräsentanten der höchsten Obrigkeit Israels bezeugt, — das ist der Inhalt und die Bedeutung des Zeugnisses, welches den Evangelisten dazu veranlaßt, dasselbe mitzuteilen und an die Spitze seines historischen Berichtes zu stellen. V. 28. Auf Grund dieser seiner Bedeutung teilt Johannes auch seinen Schauplatz mit. Es fand statt in oder bei Bethania, — eine heute verschwundene Stadt im Jordanthal, welche Johannes, um sie von dem bekannten Bethanien am Ölberge (11, 1. 18.; 12, 1) zu unterscheiden, „Bethanien jenseits des Jordans", in Peräa, nennt. Hier hielt sich der Täufer zu der Zeit auf, beschäftigt mit seinem Vorläuferwerk, und hier legte er das bedeutungsvolle Zeugnis ab.

2) V. 29—34. Das andere Zeugnis des Vorläufers, welches darauf mitgeteilt wird, hat einen ganz anderen Charakter als das erste. Während dieses, wie wir gesehen haben, ein offizielles Gepräge hat, ist bei diesem anderen nichts Derartiges der Fall. Hier liegt so wenig Gewicht auf dem Bericht, dem das Zeugnis gilt, daß der Evangelist auch mit keiner Silbe andeutet, wer denselben bildete. Das ganze Gewicht liegt auf dem Inhalt des Zeugnisses. Aus jenem Stillschweigen des Evangelisten dürfen wir schließen, daß die, welche das Zeugnis hörten, die gewöhnliche Umgebung des Täufers im Jordanthale bildeten: zuerst und vornehmlich seine Jünger, neben ihnen das Volk, welches kam und ging wegen seiner Taufe — also im ganzen ein privater und ungelehrter Kreis, im Unterschied von dem vorhin auftretenden amtlichen und „gelehrten".

V. 29. Einen Tag nach dem ersten Zeugnis war es, daß

dies andere abgelegt wurde. Der Täufer sieht Jesum „zu ihm kommen"; — der Evangelist äußert sich nicht näher darüber, was ihn zu Johannes führte und wir können schlechterdings nicht ausmachen, worin es bestand. Daß es in dem Begehren, von Johannes getauft zu werden, bestanden haben sollte, und daß so dies sein Kommen mit dem Matth. 3, 13 erzählten, zusammenfalle, und daß das hier mitgeteilte Zeugnis am Tauftage selbst abgelegt wurde, läßt sich nicht annehmen. Denn nach der bestimmten Andeutung der drei ersten Evangelisten zog Jesus unmittelbar nach seiner Taufe in die Wüste hinaus, um dort während eines Aufenthaltes von vierzig Tagen vom Satan versucht zu werden (s. bes. Mark. 1, 12; aber auch Matth. 4, 1; Luk. 4, 1). Aber das in unserem Evangelium berichtete „Kommen" Jesu zu Johannes leitet durchaus nicht irgend einen Aufenthalt in der Wüste ein. Im Gegenteil, wir finden ihn ja in den nächstfolgenden Tagen im Verkehr mit den Menschen (s. V. 35 ff.) und „am dritten Tage" doch bei einer Hochzeit anwesend (2, 1 ff.). Der Ausdruck des Textes deutet ganz gewiß an, daß Jesus bei dieser Gelegenheit Johannes aufsuchte, aber sein Zweck kann nicht gewesen sein, von ihm getauft zu werden; sowohl die Taufe als der Wüstenaufenthalt muß vor diesem wie vor dem vorhergehenden Zeugnis liegen.[1]) Daß Jesus seinen Vorläufer aufsuchte, hat ja nichts Auffallendes an sich. Wie unendlich viel konnten sie nicht zu besprechen haben! Noch am folgenden Tag finden wir Jesum in des Täufers Nähe (s. V. 35 ff.). Wenn nun der Täufer Jesum als „Gotteslamm" d. i. das von Gott geschenkte Lamm bezeichnet, so muß diese Bezeichnung auf einer Stellung beruhen, welche das Lamm im religiösen Leben Israels einnahm, eine Stellung, so bekannt und verständlich auch für den ungelehrten Kreis, welcher die Rede des Täufers hörte, daß er gewiß sein konnte, daß die Bezeichnung von diesen ungelehrten Zuhörern verstanden werden würde. Dies führt uns mit Notwendigkeit auf den Opferkultus Israels, worin das religiöse Leben des Volkes seinen allgemein bekannten bestimmten Ausdruck fand. Innerhalb dieses Opferkultus werden wir wiederum darauf hingewiesen, daß das Lamm als Sündopfer angewendet wurde, d. h. zur Sühne, denn die in den folgenden Worten enthaltene nähere Charakteristik dieses „Gotteslammes" — daß es der Welt Sünde fortnehme — deutet ja unter allen Umständen eine sühnende Wirksamkeit gegenüber der Sünde an. Nun wurde, abgesehen von dem Passahlamm,

[1]) S. o. S. 49.

wovon sogleich die Rede sein soll, das Lamm nach dem Gesetze als Sündopfer nur in folgenden drei Fällen angewendet: 1) wenn jemand aus dem Volke aus Fahrlässigkeit gesündigt hatte (s. 3 Mos. 4, 27 f. 32; 5, 6); 2) bei der Reinigung eines Aussätzigen (s. 3 Mos. 14, 10); 3) wenn ein Nasiräer unrein geworden war und gereinigt werden sollte (s. 4 Mos. 6, 12. 14.). Die zwei letztgenannten Fälle können als zu speziell hier offenbar gar nicht in Betracht kommen; auf einen so selten vorkommenden Opferakt konnte der Täufer, wollte er verstanden werden, unmöglich seine Bezeichnung Jesu gründen. Der erstgenannte Fall wird durch den Umstand ausgeschlossen, daß das dabei zur Anwendung kommende Opferlamm ausdrücklich ein Schaflamm sein mußte, während an unserer Stelle sowohl der griechische Text als das typische Verhältnis zu Jesu verlangt, daß an ein männliches Lamm gedacht werde. — Aber abgesehen von diesen drei Fällen wurde das Lamm als Opfer auch bei dem Passahmahl verwendet (ein Lamm „da kein Fehl an ist, ein Männlein und eines Jahres alt", 2 Mos. 12, 5). Diese Verwendung des Lammes war mehr denn jedes andere allgemein bekannt und lag dem Gedanken der Zuhörer nahe, in dem Grade, daß das Wort des Täufers schlechterdings zuerst und vornehmlich ihre Gedanken auf dieses „Lamm" leiten mußte. Das Passahmahl war eine der in Israels — religiöses und soziales — Leben am tiefsten eingreifenden Einrichtungen, der Mittelpunkt seines größten Jahresfestes, und das Passahlamm auf Grund seiner Verwendung bei dem festlichen Familienmahl, womit das Passahfest eröffnet wurde, für jeden einzelnen Israeliten, hoch und niedrig, gebildet und ungebildet, von Jugend auf bekannt. Und das Passahlamm war eben ein sühnendes Opferlamm. Dieser sein Charakter tritt sehr klar hervor bei seiner ersten grundlegenden Verwendung bei dem Auszug Israels aus Ägypten. Durch dasselbe wurde Gottes Zorn, welcher sich über Ägypten ergießen sollte, von Israel fern gehalten und sein an die Hütten Israels gestrichenes Blut hielt den Würgengel zurück. Unverkennbar liegt hier eine Sühne und eine in Kraft der Sühne eingetretene Gnade und Verschonung vor. Und bei dem jährlich wiederkehrenden Passahfest wurde ja das Passahlamm im Heiligtum geschlachtet, Teile desselben auf dem Altar geopfert und sein Blut an den Altar gesprengt — all das ein deutlicher Ausdruck für seinen Charakter als Opfer und zwar das sühnende Opfer, das Sündopfer. Daß nun auch an andern Stellen im N. T. das Passahlamm als Typus des für unsere Sünden geopferten Messias aufgefaßt wird, ist bekannt genug. S. Joh. 19, 36; 1 Kor. 5, 7.

Auch in der Offenbarung Johannis ist die häufige Bezeichnung Christi als des „Lammes" auf das Passahlamm zurückzuführen (s. Offb. 5, 9; 7, 14; 12, 11). — Daß nun der Täufer wirklich eine so tiefe Erkenntnis von der messianischen Aufgabe Jesu haben konnte, wie sie sich in diesen seinen Worten ausspricht — daß Jesus bestimmt sei, sühnend geopfert zu werden zum Heile der ganzen Welt, der Juden wie der Heiden — ist gewiß bemerkenswert, aber keineswegs undenkbar. Wir bemerkten oben (s. zu V. 15), daß man annehmen muß, Johannes habe die heiligen Schriften seines Volkes gründlich studiert. Aber in denselben ist nun sowohl der sühnende Tod des Messias (s. vor allen Jes. Kap. 53) ausgesprochen, als auch sein Werk als ein solches bezeichnet, das nicht bloß Israel, sondern der ganzen Welt zu gute kommen soll (z. B. Jes. 55, 4 f.; 60, 3). Waren nun auch damals die Gelehrten Israels — von den Ungelehrten wollen wir gar nicht sprechen — weit entfernt, solche Weissagungen zu verstehen, so liegt doch nichts Auffallendes darin, daß dieselben von dem Vorläufer des Messias, dem größesten unter allen Propheten (Luk. 7, 26. 28.), verstanden wurden. Man darf dagegen nicht einwenden, daß die in diesen Worten des Täufers ausgesprochene Anschauung von dem Wesen des Messiaswerkes mit der Auffassung desselben streiten würde, welche seiner „Anfechtung" im Gefängnis zu Grunde liegt (Matth. 11; Luk. 7). Was diese seine Anfechtung hervorrief, war ganz sicher, daß er Jesu Wirksamkeit mit seinen Erwartungen wenig übereinstimmend fand. Aber daß diese seine Erwartungen in dem Messias einen Nationalheros gesehen haben sollten, der unter Entfaltung von theokratisch-königlicher Macht und Glanz Israel zum Siege über die Römerherrschaft führen und durch eine Reihe leuchtender Großthaten das alte Davidsreich wieder aufrichten würde, ist eine ganz ungegründete Annahme. Gewiß, so stellte sich das damalige Israel den Messias vor, aber in der ganzen Wirksamkeit und Verkündigung des Täufers deutet *nichts* darauf hin, daß er diese Begriffe teilte. Im Gegenteil: *er* erkannte vollkommen klar den rein *geistlichen* Charakter des Messiaswerks. Wenn gleichwohl Jesu Art zu wirken ihm zur Anfechtung gereichte, so beruhte das darauf, daß er, wiewohl seine, des Vorläufers Wirksamkeit schon abgeschlossen war, noch nicht *die* Richtpunkte in den Werken Jesu fand, welche nach seiner Meinung hätten *sofort* eintreten müssen: die starke geistliche Bewegung, welche das Gottesvolk in zwei scharf getrennte Teile scheiden mußte, von denen der eine mit „Geistes"-Strömen getauft werden sollte, während der andere dem „Feuer" des Geistes verfiel. Daß die

Zeit verging, ohne diese Katastrophen zu bringen, — daß Jesus überhaupt, soweit der Täufer sah, nicht zu der Aufrichtung seines geistlichen Reiches schritt — das war die Quelle für die Anfechtung des Täufers. Dagegen ist in dieser seiner Anfechtung schlechterdings nichts, was im Widerspruch mit seiner hier ausgesprochenen klaren Erkenntnis des Berufes und der Bestimmung des Messias stünde. Der Täufer muß gedacht haben, daß Jesus jedenfalls bald nach seinem Auftreten als Messias sein geistliches Reich aufrichten würde, wodurch jene doppelte Taufe mit „Geist" und mit „Feuer" jedenfalls anfänglicher Weise sich offenbaren würde; während dieser seiner Wirksamkeit würde so der Haß und der Widerstand gegen ihn zu einer solchen Höhe kommen, daß er ihm zum Opfer fallen und so in den sühnenden Tod gegeben sein würde. Beachte übrigens, wie des Täufers hier ausgesprochene Erkenntnis des Reiches des Messias und seiner Frucht für die ganze Menschheit im Grunde sich schon bei dem alten Simeon findet, der auch im Lichte des Geistes des Messias leidvolles Ende und die Bestimmung des durch ihn erworbenen Heiles für alle Völker ahnte. S. Luk. 2, 28—35; und dazu des Vfs. Lukasevangelium S. 166 ff. Wie also Johannes Jesum kommen sieht, bezeichnet er ihn, indem er seine Worte an die Umstehenden richtet, als das Gotteslamm, welches der Welt Sünden fortnimmt, d. i. als das von Gott gegebene Opferlamm, welches sühnend die Sündenschuld von der ganzen Menschheit, Heiden wie Juden, entfernt, so daß für jeden einzelnen Menschen die Sündenvergebung, und damit Heil, zu erlangen ist, — das Gegenbild des Passahlammes, durch dessen Hingebung in den Tod Israels Sünde gesühnt und die Rettung dieses einen Volkes von dem Zorngericht vermittelt wurde. V. 30. An dieses Wort über den Inhalt des Heilswerkes Jesu fügt der Täufer einen Ausspruch über die Hoheit seines Werkes und seiner Person, wodurch Jesus so hell seinen Vorläufer überstrahlt. Er thut dies in der Weise, daß er auf ein Zeugnis hinweist, welches er bei einer früheren — von dem Evangelisten nicht mitgeteilten — Gelegenheit über Jesus abgelegt hat, dasselbe Zeugnis, welches schon im Prolog als ein noch in dem Kreise der Christen lebendes (s. V. 15) angeführt wurde, wonach Jesus, der „Hintermann" des Täufers, sein „Vormann" geworden ist, einen unendlich höheren Beruf als der Täufer selbst empfangen hat, die unausbleibliche Folge davon, daß er, Jesus, von Ewigkeit her in persönlichem Dasein existiert (s. o. zu V. 15). V. 31. Nachdem er so von dem Messias gesprochen hat, geht Jo-

hannes dazu über, von sich selbst zu reden, aber in seinem Verhältnis zum Messias — nämlich über die Aufgabe, die er ihm gegenüber hat, und das so, daß er den Charakter und Zweck dieser seiner, von seinen eigenen persönlichen Voraussetzungen durchaus unabhängigen Aufgabe betont. Dieselbe bestand darin, daß er des Messias Vorläufer sein sollte, ihm den Weg unter dem verkommenen Volk zu bahnen. Was kann natürlicher, ja selbstverständlicher scheinen, als daß jemand den kennt, dessen Vorläufer er sein soll? Aber das war hier nicht der Fall; Johannes muß bezeugen, daß er Jesum „nicht kannte", d. h. daß er ihn nicht als den erkannte, der er war, nicht wußte, daß dieser sein Verwandter nach dem Fleisch (Luk. 1, 36) der Messias war.[1]) Und doch hatte Gott ihm diesen Vorläuferberuf gegeben, damit er durch seine Wirksamkeit, welche in seiner Wassertaufe gipfelte, den Weg bahnte für diesen selben Jesus und so die „Offenbarung" des Messias in ihm ermöglichte. V. 32. 33. Das Wesentliche bei diesem anderen Zeugnis des Täufers, der eigentliche Kern desselben ist doch das, was nun folgt und von dem Evange-

---

[1]) Wenn Johannes hier ausspricht, daß er bei seinem Auftreten nicht wußte, daß Jesus der Messias sei, und zwar so lange, bis er bei seiner Taufe das Kennzeichen empfing, welches Gott ihm verheißen hatte (s. V. 33 ff.), so streitet dies nur scheinbar mit dem, was ein anderer Evangelist berichtet, daß Johannes noch vor der Taufe und vor jenem Kennzeichen Jesu erkannte, daß er, Johannes, wohl bedürfe, von ihm, Jesus, getauft zu werden, und deshalb abgeneigt war, ihn zu taufen (Matth. 3, 14). Ganz sicher spricht sich in diesem Worte des Johannes an Jesum eine Ahnung aus, daß er der Messias sei; denn wem anders sollte wohl der Täufer sagen, daß er von ihm getauft werden müsse, als ihm? Aber man muß sich erinnern, daß Johannes diese Ahnung gerade in dem Augenblick ausspricht, als Jesus zu ihm kommt, um von ihm getauft zu werden, also unmittelbar bevor er die völlige Gewißheit über die Messianität Jesu empfangen sollte. Es ist diese unmittelbar bevorstehende Erkenntnis, welche unter dem Einfluß des prophetischen Geistes des Täufers, in jener Ahnung gleichsam dämmert, die also nicht zurückweist auf eine schon im voraus bei ihm vorhandene Annahme, sondern vorwärts weist auf die Gewißheit, welche er einige Augenblicke später empfangen wird, wie die Sonne vor ihrem Aufgang sich durch des Morgens Dämmerschein anmeldet. — Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Johannes in seiner Heimat als Kind gehört hatte, daß sein Verwandter Jesus sowohl vor als nach seiner Geburt göttlich als der verheißene Messias ausgezeichnet war. Aber was er davon gehört haben konnte, war jedenfalls während seines vieljährigen Aufenthaltes in der Wüste mit all den grübelnden Gedanken, die sie hervorrief, so in seinem Bewußtsein zurückgetreten, daß es nun unter den anderen verblaßten, ja toten Erinnerungen seiner Kinderzeit lag.

listen auf Grund seiner Bedeutsamkeit mit einem neuen, „und Johannes zeugte" eingeleitet wird, ungeachtet es nicht ein neues Zeugnis ist, sondern nur ein Teil von dem von V. 29 an mitgeteilten. Denn hier erklärt nun Johannes, wie er die volle Gewißheit darüber empfing, daß Jesus der Messias sei, und zwar in einer Weise, welche die Sache auch für alle anderen sicher macht. Ein großes und erhabenes Zeichen hat er geschaut: Gottes eigenen und persönlichen Geist [1]) hat er sich herablassen sehen von dem Himmel in Gestalt einer Taube [2]) und sich dem Haupte Jesu nahen sehen, um ihn nicht mehr zu verlassen. [3]) Aber gerade dies war das Zeichen, welches er durch Gottes Wort in seinem Innern von Gott selbst als das Merkmal empfangen hatte, an welchem er den Messias erkennen sollte: der, über den er so den Geist in sinnlicher Gestalt herabschweben und in den er ihn eingehen sah, [4]) sollte damit für ihn

---

[1]) Daß Johannes in den heiligen Schriften seines Volkes klare Zeugnisse über die Existenz des Geistes Gottes hatte, so daß dieser Geist ihm keineswegs unbekannt oder fremd war, geht hervor aus Stellen wie 1 Mos. 1, 2; 6, 3; Nehem. 9, 20; Ps. 51, 13; Joel 3, 1 ff. u. a., vor allem kommen doch hier Stellen, wie Jes. 11, 2; 61, 3 in Betracht, in denen vom Geist als auf dem Messias ruhend, die Rede ist, und besonders auch Jes. 42, 1, wo die Mitteilung des Geistes dem „Knecht des Herrn" verheißen wird, ein Wort, welches eben bei der hier von Johannes erzählten Gelegenheit seine Erfüllung fand.

[2]) Daß Gottes Geist überhaupt sich hier in eine sinnliche Gestalt gekleidet hat, beruht darauf, daß der Vorgang von dem Täufer sollte beobachtet werden können, welcher gerade dadurch das ihm von Gott versprochene Kennzeichen des Messias bekam (s. V. 33); daß diese sinnliche Gestalt die einer Taube war, beruht darauf, daß die Taube überhaupt das Symbol des milden, friedsamen, von aller Absicht und Bosheit entfernten Wesens ist (s. Matth. 10, 16) und deshalb sich gerade zu dem körperlichen Ausdruck für die Mitteilung dieses Geistes eignete, welcher Jesum weihen und salben sollte für das Werk seiner friedenstiftenden Liebe: die Erlösung (vergl. Jes. 42, 2 ff).

[3]) Dies „und derselbe (der Geist in Gestalt einer Taube) blieb über ihm", muß so verstanden werden, daß die körperliche Einkleidung des heiligen Geistes, welcher von dem Himmel herabschwebte, sich Jesu Scheitel näherte und dann nicht wieder von ihm fortschwebte, sondern verschwand, indem sie in ihn einging. Über die Bedeutung, welche die Begebenheit für Jesum hatte — hier in unserem Evangelium wird nur ihre Bedeutung für Johannes hervorgehoben — s. des Vfs. Lukasevangel. S. 201 u. Anm. 1.

[4]) Wenn Johannes sagt, daß „der, welcher ihn sandte, zu taufen mit Wasser", ihm dieses Merkmal gegeben habe für die Erkennung des Messias, so liegt in dieser Bezeichnung Gottes (denn er war es ja, der ihn

als der bezeichnet sein, der mit diesem Geiste „taufte“.[1]) So kann denn der Täufer (V. 34) gestützt auf das, was er selbst beobachtet hat, sein Zeugnis ablegen und er hat es gethan: Dieser Jesus von Nazareth ist „Gottes Sohn“.[2])

Worauf der Täufer hingewiesen war, was er durch jenes Zeichen bei der Taufe Jesu zu wissen bekam, war das, wer der

---

sandte) ein doppeltes. Einerseits hat der Täufer damit wieder (wie in V. 30 und 26) seine Geringfügigkeit gegenüber dem Messias (eine Wassertaufe — eine Geistestaufe!) bezeichnen wollen. Andererseits liegt in dem Worte eine bestimmte Andeutung davon, daß er dieses Kennzeichen empfangen sollte unter der Ausübung seines dadurch bezeichneten Berufs, d. h. unter der Ausrichtung seiner Wassertaufe, gerade indem er ihn taufte, den das Zeichen ihm als Messias bezeugen sollte. So enthält unsere Stelle eine unverkennbare Hinweisung auf Jesu Taufe, unerachtet dieselbe nicht in unserem Evangelium besprochen wird. Die Sache ist ja die, daß für unseren Verfasser alles Interesse bei dieser Begebenheit in Jesu Leben auf das Zeichen fällt, das der Täufer bei diesem Anlaß empfing, und kraft dessen er ein unbedingt zuverlässiges Zeugnis davon ablegen kann, daß Jesus der Messias ist — ganz in Übereinstimmung mit des Verfassers Auffassung von dem Beruf des Vorläufers, der wesentlich darauf ging von der Messianität Jesu zu zeugen (s. V. 7. 8. 15. 19. 20. 32. 34). Um so mehr konnte er die Taufe Jesu beiseite lassen, als er die Thatsache aus den Evangelien seiner Vorgänger als hinreichend bekannt voraussetzen durfte.

[1]) Diese Bezeichnung des Messias als dessen, der „mit dem heiligen Geiste tauft“, bezieht sich nicht auf das von ihm gestiftete Sakrament der Taufe; das geht ja schon aus dem Zusatz „und Feuer“ hervor, welcher uns bei zwei Synoptikern begegnet (Matth. 3, 11; Luk. 3, 16). Vielmehr ist dieser Ausdruck „zu taufen mit dem heiligen Geiste“ nur eine durch den Gegensatz zu der Wirksamkeit des Täufers veranlaßte Bezeichnung für die Mitteilung des heiligen Geistes, indem der Geist als ein von oben hervorsprudelnder Strom gedacht wird, mit welchem man übergossen wird. In dieser Bedeutung wird der Ausdruck auch Apgsch. 1, 5; 11, 16 gebraucht. Der Messias, Jesus Christus, ist damit bezeichnet als der, der in und mit der Ausgießung des Geistes ein kräftiges Prinzip für ein neues Leben in die Welt bringt — im Unterschied von dem Täufer, dessen Wassertaufe wohl reinigen aber nicht wiedergebären konnte.

[2]) Diese Bezeichnung Jesu als des Gottessohnes ist einfach eine Wiederholung des Namens, welchen Gott selbst ihm gegeben hatte in der von ihm gehörten „Stimme“, welche bei dieser Gelegenheit vom Himmel erscholl, vernehmbar sowohl für Johannes als für Jesum, die beiden einzigsten, welche zugegen waren (s. Matth. 3, 17; Mark. 1. 11; Luk. 3, 22). Etwas anderes ist es natürlich, ob der Täufer diesen Namen vollständig verstand, s. darüber oben zu V. 18, Note, aber selbst wenn er die ganze Tiefe seines Inhalts nicht ermaß — so viel mußte ihm doch klar sein, sowohl daß der sogenannte der Messias war, als daß ein ganz besonders, ja einzigartig nahes Verhältnis zwischen Gott und ihm bestand.

Messias sei. Aber er hatte noch etwas mehr zu wissen bekommen, und das aus Gottes eigenem Munde, daß Jesus, welcher dieser Messias war, zugleich „Gottes Sohn" war. Das Zeugnis des Täufers über beides führt der Evangelist hier V. 29—34 an. Dieses zweite Zeugnis enthält zugleich die wesentlichsten Richtpunkte seines messianischen Werkes. Hiermit hat das Zeugnis des Täufers über Jesum als Messias seinen Höhepunkt erreicht, höheres oder mehr konnte er nicht bezeugen. Deshalb war es auch dieses Zeugnis, welches schon der Prolog anführte als die Quintessenz seines ganzen Zeugenberufs. Aus demselben bringt der Evangelist späterhin noch einen einzelnen Punkt vor (s. 3, 22—36). Aber etwas wesentlich Neues bringt dieses letzte Glied der Kette, wie bedeutungsvoll es auch ist, doch eigentlich nicht.

V. 1, 35—51. An dieses Zeugnis des Vorläufers schließt sich nun als der nächste Abschnitt dieses Hauptteils der Bericht darüber, wie Jesus seine ersten Jünger beruft und für sie sich als Messias bezeugt. Hier tritt nun Jesus, den wir im vorhergehenden Abschnitt erst nur in einer größeren Entfernung undeutlich sahen, selbst auf dem Schauplatz auf und gewinnt seine ersten Anhänger. Denn in dieser Eigenschaft als Jesu Anhänger, welche in ihm den verheißenen Messias erblickten, kommen diese Männer, deren „Berufung" nun erzählt wird, in Betracht, — nicht als die, welche Mitarbeiter an dem Werke Jesu werden sollten, sondern einfach als seine Gläubigen, nicht als „Apostel", sondern als „Jünger". Und der Schwerpunkt des Berichtes liegt in dem, was in diesem Abschnitt dreimal erzählt wird (V. 41, 45, 49), in ihrem Bekenntnis zu Jesu als dem großen Verheißenen. Dieser ihr Glaube an ihn in dieser Eigenschaft ist nun in all diesen Fällen das Resultat von Jesu Selbstbezeugung vor ihnen. Ganz sicher gehörten nämlich alle diese Männer zu dem Kreise des Täufers oder standen doch jedenfalls unter seinem Einfluß (s. u. V. 35, 40, 43, 45), und waren so ihre Herzen für diesen Glauben vorbereitet durch die Wirksamkeit des Vorläufers. Aber das eigentlich Entscheidende war doch allezeit Jesu Selbstbezeugung in Wort und Werk. — Der Abschnitt zerfällt in zwei Unterabteilungen: 1) V. 35—42: Jesus beruft Andreas, Johannes, Simon Petrus (und Jakobus); 2) V. 43—51: Jesus beruft Philippus und Nathanael.

1) V. 35—42. Daß nämlich trotz der ersten Worte dieses neuen Abschnittes, welche unverkennbar an V. 29 erinnern, des Evangelisten Meinung nicht sein kann, ein neues, drittes Zeugnis des Täufers

mitzuteilen, geht daraus hervor, daß was er hier ausspricht, nichts anderes ist, als eine Wiederholung — und zwar in abgekürzter Form — seiner dort gesprochenen Worte, eine Wiederholung, welche unmöglich den Anspruch erheben kann, als ein neues selbständiges Zeugnis angesehen zu werden. Nein, nicht Johannes, sondern Jesus ist hier die handelnde Person. V. 35. 36. Das Wort des Täufers, in welchem er einen Tag nach der Ablegung jenes „andern" Zeugnisses die Bezeichnung Jesu als des von Gott gegebenen Opferlammes wiederholt, ist nur die Einleitung zu der folgenden Erzählung. Dieses Wort, welches in Gegenwart von zwei Jüngern des Johannes gesprochen wurde,[1]) hatte offenbar den Zweck, diese beiden anzuspornen, das zu thun, was sie auch sofort thaten: sich an den so nach seinem Berufe Bezeichneten anzuschließen; es war kein Zeugnis, vielmehr ein Hinweis. Daß der Täufer bei einem solchen stehen bleibt und nicht ausdrücklich eine Aufforderung an seine Jünger richtet, beruht darauf, daß er den Beschluß bei ihnen selber reifen lassen will. — Im übrigen geht aus der ganzen Sachlage hervor, daß Jesus noch in der Nähe des Täufers weilte, wo wir ihn Tags zuvor (V. 29) sahen — sicher um eben innerhalb seines Jüngerkreises seine ersten Begleiter zu suchen. — Die Zwei bedenken sich darum auch nicht, dem Wink des Meisters zu folgen. V. 37—39. Indem Jesus seinen Weg fortsetzt, folgen sie ihm in bescheidener Entfernung; ihre Absicht war, sich ihm in seiner Herberge zu nähern, um ihm da die vielen großen Fragen vorzulegen, welche das Zeugnis des Täufers vom Tage zuvor in ihren Herzen hervorgerufen hatte, aber welche sie sich scheuten, ihm hier im Freien vorzulegen. Und Jesus kommt ihnen liebevoll entgegen. Da er sie ihm folgen sieht und ihre Gedanken und Absichten versteht, knüpft er gleich mit ihnen ein Gespräch an in einer Weise, welche unmittelbar zu einer Einladung führte, wie sie ihr sehnlicher Wunsch und ihre Hoffnung war, ihn in seiner Herberge zu besuchen.[2]) Mit welcher Freude sie der Einladung

[1]) Aus V. 40 sieht man, daß der eine von diesen beiden Andreas, der Bruder Petri, war. Der andere war ohne Zweifel unser Evangelist, Johannes selbst. Es gehört mit zu den Verfassereigentümlichkeiten desselben, daß er sorgfältig vermeidet, sich zu nennen, selbst da, wo er die handelnde Person ist, indem er sich bald nur als „ein Jünger" (so hier u. 18, 15), bald als den „Jünger, welchen Jesus lieb hatte" (s. 13, 23; 19, 26; 20, 2; 21, 7. 20) bezeichnete; s. oben S. 6.

[2]) Wenn die beiden Jünger Jesum mit „Rabbi" — eigentlich „mein Herr", aber vorzugsweise gegenüber den in Israel so außerordentlich angesehenen Schriftgelehrten angewendet, infolge wovon es zu einer Bezeich-

folgten, braucht nicht gesagt zu werden; sie blieben während des ganzen übrigen Tages, von zehn Uhr vormittags[1]) an, bei ihm. (V. 40. 41). Nur einen Augenblick unterbrachen sie dieses für sie so kostbare und so unendlich bedeutungsvolle Zusammensein, während dessen Jesus durch sein Selbstzeugnis und durch den Hinweis auf die heiligen Schriften in ihren Herzen die Glaubensgewißheit entzündete, welche sofort sich in dem Bekenntnis ausspricht: „Wir haben den Messias gefunden." Denn die Wärme des jungen Glaubens treibt sie, noch an demselben Tage diese große Botschaft ihren zwei Brüdern zu bringen; um diesem Triebe ihrer Liebe zu genügen, verlassen sie für einen Augenblick Jesum in seiner Herberge und gehen hin zu denen, die ihrem Herzen am nächsten standen. Und beide finden sie, was sie suchen. Andreas findet den Simon und Johannes den Jakobus. Das Letzte wird freilich nicht ausdrücklich gesagt. Aber daß Johannes auch seinen Bruder suchte, wie Andreas den seinen, liegt ja in der ganzen Natur des Verhältnisses; oder sollte die Wärme der Bruderliebe bei einem Johannes geringer gewesen sein als bei einem Andreas? Und daß auch er seinen Bruder *fand*, ist bestimmt angedeutet in den Worten von V. 41, wonach Andreas „*zuerst*" *seinen* Bruder fand. In sämtlichen Apostelverzeichnissen treten auch diese beiden Brüderpaare — Simon und

---

nung dieses gelehrten Standes wurde — anreden, so liegt darin keineswegs, *weder* daß sie ihn als einen Gelehrten von Profession ansahen, *noch* daß sie ihn für etwas anderes oder höheres als einen einfachen Lehrer hielten. Sie nannten ihn so, weil er in diesem Augenblick vor ihnen stand als ihr „Lehrer", von dem sie Antwort auf ihres Herzens tiefste Fragen erwarteten, und weil sie seine Jünger zu werden wünschten. Auch aus dem Umstande, daß Jesu ständige Begleiter bis zu seinen letzten Lebenstagen fortfuhren, ihn „Rabbi" zu nennen, — denn diese Anrede ist es, die in den Evangelien ständig nach der griechischen Übersetzung des Wortes wiedergegeben wird mit „Meister" oder „Lehrer" — darf man keineswegs schließen, daß er von ihnen für weiter nichts als für einen bloßen Lehrmeister gehalten worden ist: die Sache ist die, daß sie ihn nach seinem Privatverhältnis zu *ihnen* benannten; sie hatten Gut von seiner Unterweisung und waren seine Jünger, seine Schüler.

[1]) Der Ausdruck „die zehnte Stunde" ist nämlich nach der *römischen* Zeitrechnung zu verstehen, nach welcher die Tagesstunden von Mitternacht an gezählt werden (*nicht* nach der *jüdischen*, wonach sie von sechs Uhr morgens an gezählt wurde, diese römische Berechnung, welche zur Zeit, da unser Evangelium geschrieben wurde, die herrschende in Kleinasien war, wo es entstand und wo es seinen nächsten Leserkreis fand, wird überhaupt von unserem Evangelisten angewendet: darnach sind auch die Zeitangaben 4, 6. 52; 19, 14 zu verstehen.

Andreas, Johannes und Jakobus — zuerst auf, ein Beweis, daß diese Vier Jesu älteste, zuerst berufene Jünger waren (Matth. 10, 2; Mark. 3, 16—18; Luk. 6, 14; Apgsch. 1, 13). Daß Johannes nichts davon erwähnt, daß auch er seinen Bruder fand und ihn zu Jesu führte, sondern das nur andeutet, ist ein Zug derselben Demut, die ihn auch veranlaßte, im ganzen Evangelium seinen Namen zu verschweigen; s. S. 64 Anm. Auch Simon und Jakobus hielten sich hier auf in dem peräischen Bethanien (V. 28), fern von ihrer galiläischen Heimat, da auch sie sich, wie Andreas und Johannes, an den Täufer als seine beständigen Jünger angeschlossen hatten. Aber Andreas findet seinen Bruder zuerst und jubelt ihm die Botschaft entgegen, daß er und Johannes den sehnsüchtig Erwarteten „gefunden" haben, den Messias, die Hoffnung Israels, auf welche dieses fromme Brüderpaar mit brennendem Verlangen hoffte (vgl. Luk. 2, 25. 38.). V. 42. Und so führt er seinen Bruder Simon zu Jesu, welcher sich noch in der Herberge befand; unwillkürlich von dem Glauben des Andreas ergriffen, läßt sich Simon willig dahin führen. Auch auf Jesum machte dieses Entgegenkommen seinen Eindruck; sein Seherblick ließ ihn in Simon das Material zu seinem vornehmsten Jünger erkennen, und auf der Stelle giebt er ihm den Namen, welcher ihn nach seiner zukünftigen Stellung zu ihm persönlich und zu seiner Sache bezeichnet: Kephas oder Petrus, „Felsenmann".[1]) So hatte

[1]) Simons (und Andreas) Vater hieß nach der richtigen Lesart an unserer Stelle (ebenso Joh. 21, 15. 16. 17.) Johannes, wenn er Matth. 16, 17 Jonas genannt wird, so ist das nichts anderes als eine verschiedene Wiedergabe des hebräischen Namens Jochanan, der sonst mit „Johannes" wiedergegeben zu werden pflegt. — Der Name Kephas, der auf aramäisch dasselbe bedeutet was Petrus auf griechisch: „ein Fels", soll Simon nicht charakterisieren nach dem was er nun oder an sich selbst ist, sondern nach dem, was er später und unter der Erziehung und Zucht des Gottesgeistes werden soll. Jesus, der nicht bedurfte, daß jemand sein Zeugnis über einen Menschen ablegte, sondern selber wußte, was in dem Menschen „wohnte" (2, 25), sah in dem Herzensgrunde bei Simon eine Anlage, eine Disposition zu gläubiger und ehrlicher Selbsthingabe, welche, wenn das Leben und die Kraft Gottes hinzukam, sich zu einer festen und zuversichtlichen „Felsen"-Art entwickeln konnte, sowohl in seinem persönlichen Verhältnis zu dem Herrn, dessen Diener er nun wurde, als in seiner Stellung zu dem großen Werke, der Aufrichtung des Gottesreiches. In prophetischer Voraussicht dieser zukünftigen Entwicklung giebt Jesus ihm schon hier diesen Namen, wiewohl noch viele Jahre vorübergehen sollten, ehe Simon ihn mit Recht tragen konnte: man denke an seinen doppelten Fall im Hofe des Hohenpriesters (18, 15 ff.) und in Antiochien (Gal. 2, 11 ff.). Aber gerade bei diesen Gelegenheiten zeigte sich doch die Glaubensfestigkeit in seinem

Jesus schon vier Gläubige gewonnen, vier Anhänger, welche in ihm den Messias erblickten,[1]) und unter diesen Vieren waren bereits die Zweie, welche ihm während seines Erdenlebens am nächsten stehen und nach seiner Himmelfahrt am meisten — neben „dem auserwählten Rüstzeug" Paulus — für seine Sache wirken sollten: Petrus und Johannes.[2])

Charakter, wiewohl der Fall selbst ein Ausdruck seiner Schwachheit war: während bei einer anderen, zu aufrichtiger Glaubensfestigkeit weniger veranlagten Natur ein solch tiefer Fall zur Selbstaufgabe geführt haben würde, trieb es den ehrlichen Simon zu vertiefter Innerlichkeit in der Selbsthingabe und empfing dadurch eine unverkennbare Bedeutung als Moment, ja Mittel für seine Entwicklung hin zur vollen „Felsen"-Natur. — Übrigens wird Simons alter Name nicht ohne weiteres durch den neuen verdrängt, den er seit dieser Stunde trug. In unserem Evangelium wird er öfters mit seinen beiden Namen: „Simon Petrus" genannt; oft doch auch bloß „Petrus", bisweilen auch bloß „Simon". Bei den Synoptikern und in der Apostelgeschichte heißt er freilich meistens „Petrus", bisweilen doch auch „Simon". Paulus nennt ihn durchweg „Kephas". Petrus selber sieht man an seinem Lebensabend seine beiden Namen gebrauchen (2 Petri 1, 1.).

[1]) Wenn schon Andreas in V. 41 seinen Glauben an Jesum als den Messias bekennt (vgl. Philippus V. 45 und Nathanael V. 49), so dürfen wir nicht meinen, daß dieser Glaube bei diesen ältesten Jüngern schon ein vollkommener oder vollständiger gewesen sei. Er war nur das erste energische Ergreifen Jesu als des Messias mit der vertrauensvollen Hingebung der Persönlichkeit, was natürlich nicht spätere Zweifel und Bedenklichkeiten und Kämpfe ausschloß, wenn Jesu Wirksamkeit oft so wenig ihren Erwartungen entsprach, und bei dem in hohem Grade Entwicklung und Wachstum erforderlich war, sowohl nach Seiten der Erkenntnisklarheit als in Bezug auf die Hineinarbeitung in die Persönlichkeit in der wachsenden Stärke der Überzeugung. Deshalb hebt auch unser Evangelium ausdrücklich Stadien in dem Glaubensleben der Apostel hervor: z. B. 2, 11; 16, 30. Zu vollendeter Gestalt wird das Glaubensleben der Jünger überhaupt erst durch den Pfingstgeist emporgehoben.

[2]) Es liegt schlechterdings nichts Auffallendes darin, daß die synoptischen Evangelien über diese allererste Begegnung Jesu mit seinen vier ältesten Jüngern schweigen, sintemal diese Evangelien überhaupt aus der Wirksamkeit Jesu, von der Joh. Kap. 1—5 die Rede ist, schlechterdings nichts berichten. — Übrigens geht aus den drei ersten Evangelien hervor, daß als Jesus nach seinem ersten öffentlichen Auftreten in Galiläa und Judäa für einige Zeit sich in seine Heimat nach Nazareth zurückzog und einstweilen seine öffentliche Thätigkeit unterbrach, welche er erst nach der Gefangensetzung des Täufers wieder aufnahm (s. Matth. 4, 12 f. und d. Vfs. Lukasev. S. 220 f.), diese seine ältesten Jünger wieder zu ihrem alten Fischergewerbe am See Genezareth zurückgekehrt sein müssen. Hier suchte und fand Jesus sie wieder, als er in dem genannten Zeitpunkt seine Wirksamkeit wieder aufnahm, und hier berief er sie aufs neue; nun doch nicht bloß als seine „Jünger", sondern als seine Mitarbeiter — der Anfang ihres Apostelberufs (Luk. 5, 1—11): vergl. des

2. V. 43—51. Dieser kleine Kreis sollte sich bald erweitern — wieder durch zwei Galiläer, welche wie die ersten Vier ihre Heimat verlassen hatten, um den Täufer aufzusuchen, und sich noch in seiner Nähe befanden: Philippus von Bethsaida am Genesarethsee (V. 44), Nathanael aus Kana in Galiläa (21, 2). Auch von diesen darf man annehmen, daß sie auf die Begegnung mit Jesu vorbereitet sind durch die Wirksamkeit des Vorläufers; aber was ihre Stellung zu Jesu schließlich entschied, war doch auch hier sein eigenes Selbstzeugnis.

V. 43. 44. Einen Tag nachdem Jesus so seine ersten vier Anhänger gewonnen hatte, war es seine Absicht, den Aufenthaltsort des Täufers am Jordan zu verlassen und sich nach seiner galiläischen Heimat zurückzuwenden. Denn hier in diesem verachteten halbheidnischen Landstrich sollte nach Gottes Willen die erste Offenbarung seiner Herrlichkeit stattfinden; schon lange zuvor hatte Gott in dem prophetischen Wort „das Galiläa der Heiden" zu der Ehre ausersehen, daß dort das „große Licht" der messianischen Erlösung aufgehen sollte (Jes. 9, 1 ff.). Aber noch kurz vor dem Aufbruch mit seinen vier Jüngern trifft Jesus den Philippus und lädt ihn ein mit einem „folge mir!" fürs erste ihn auf seiner Reise nach Galiläa zu begleiten, wo ja auch des Philippus Heimat lag, dann aber auch sich überhaupt an ihn als „Jünger" anzuschließen, eine Berufung, die auf Jesu Herzenskündiger Blick beruht, der ihn bei diesem seinem und seiner vier anderen Jünger galiläischen Landsmann den schon vorhandenen Glauben erkennen ließ. Und des Philippus augenblicklicher Gehorsam gegenüber der Berufung zeigte, daß er recht gesehen hatte. Von wem hatte denn Philippus diesen Glauben, der Jesum bewegt, ihn zu berufen, ihn selbst, dem Rufe ohne Bedenken Folge zu leisten? Der Evangelist deutet das durch seine Bemerkung an, daß er „von Bethsaida, der Stadt des Andreas und Petrus stammte", Philippus hatte wahrscheinlich noch am Morgen desselben Tages diese seine beiden Landsleute und Bekannte getroffen, welche ihm dann die reichen Erlebnisse und Erfahrungen des gestrigen Tages mitgeteilt hatten; auf seinen durch die Taufe und die Predigt des Täufers vorbereiteten Sinn hatte ihr Bericht einen mächtigen Eindruck gemacht, ja schon bei ihm den Glauben an Jesu Messianität entzündet. Unwiderstehlich von diesem Kreise angezogen hielt er

Verf. Lukasevangel. S. 232 ff. 237; und darüber wie diese zweite bei den Synoptikern berichtete Berufung notwendig das hier bei Johannes geschilderte Verhältnis zwischen Jesu und ihnen voraussetzt, ebendaselbst S. 239.

sich nun bei ihrem Aufbruch in ihrer Nähe: hier war es, daß Jesu berufendes Wort seinem Ohr und seinem Herzen nahe kam. Und er ist mehr als bereit dem Rufe zu folgen. V. 45. 46. Wie lebendig sein Glaube war, bekam er bald Veranlassung durch sein Bekenntnis zu zeigen. Wie nämlich die kleine Schar nun den Weg entlang zieht, fällt das Auge des Philippus wieder auf einen Landsmann und Bekannten: Nathanael.[1]) Dieser war, wie es scheint, ebenfalls auf dem Heimweg begriffen, von dem Täufer, von dem er die Taufe der Buße empfangen hatte und dessen Wort über das nahe Kommen des Messias er vernommen hatte. Das Herz voll von dem starken Eindruck, den er bekommen hatte, hatte er auf seiner Wanderung nach Hause unter einem schattigen Feigenbaum am Wegesrande Ruhe gesucht. Hier hatte der fromme Israelit, ungesehen von den Menschen, sich der Gebetsgemeinschaft mit dem Gotte Israels hingegeben; sicherlich war sein Gebet ein Ausdruck gewesen für die Sehnsucht, welche die Verkündigung des Täufers in seiner Seele geweckt hatte, und war darin ausgegangen, daß „Israels Trost", der Messias, doch bald sich offenbaren möge, ja daß der Herr „den Himmel zerreißen und niederfahren" möge zu seinem Volke (Jes. 64, 1.). Kurz nachher sah ihn Philippus, und dieser neu gewonnene Jünger suchte ihn auf, um ihm die unvergleichliche Botschaft zu bringen, daß er und seine Genossen den Messias gefunden in Jesus, „dem Sohne Josephs aus Nazareth,"[2])

[1]) Dieser Nathanael, der, wie vorhin bemerkt, von dem nicht weit von Nazareth und Bethsaida entfernten Kana war, ist derselbe, welcher in den Apostelverzeichnissen beständig unter dem Namen Bartholomäus (das ist eigentlich gar kein Name, sondern bedeutet nur „den Sohn Tolmais") auftritt. Das wird dadurch angedeutet, daß dieser Bartholomäus in allen Apostelverzeichnissen immer neben Philippus aufgeführt wird, mit dem seine Berufung, wie wir aus unserer Stelle sehen, so nahe zusammenhing, und zusammen mit demselben unmittelbar nach den beiden Brüderpaaren Petrus und Andreas, Jakobus und Johannes. Diese sechs waren eben die ältesten Jünger. S. Matth. 10, 3; Mark. 3, 18; Luk. 6, 14.

[2]) Wenn Philippus den Messias als den bezeichnet, von dem auch Moses geschrieben hat, so blickt er auf die bei V. 21 (s. o. S. 51) behandelte Stelle, auf den großen Verheißenen in 5 Mos. 18, 15 ff. — Es ist bemerkenswert, daß Philippus Jesum als „Sohn Josephs" bezeichnet und als seinen Geburtsort Nazareth nennt. Das eine stimmt ja mit der Wirklichkeit so wenig als das andere. Aber Philippus spricht hier nur den allgemeinen Volksglauben jener Zeit aus, der ihm von seiner galiläischen Heimat her wohl bekannt war, wo Jesus wahrscheinlich schon vor seinem Auftreten als Messias eine gewisse Aufmerksamkeit in den nächsten Kreisen erregt hatte; Bethsaida lag nicht weit von Nazareth entfernt. Daß Jesus allgemein als Josephs Sohn angesehen wurde, geht aus Stellen wie

in ihm, der hier der kleinen Schar vorangeht. Nathanael stutzt; daß der Messias nahe sei, das war ja seines eigenen Herzens teuerste Hoffnung; aber — von Nazareth sollte er gekommen sein? Aus diesem unbekannten, in der ganzen Geschichte des Volkes Gottes niemals erwähnten Städtchen, aus welchem kein Prophet oder sonst hervorragender Mann hervorgegangen war? Konnte wohl daher etwas „Gutes" kommen, d. h. etwas, das im Zusammenhang mit der Erlösung des Volkes Gottes stände? Aber Philippus bleibt dabei. Seiner Sache sicher, bittet er nun Nathanael, ihm mit zu dem Meister zu folgen, welcher stille an der Spitze des Jüngerkreises vorwärts schreitet, so wird er schon Sinn für die Sache bekommen. Und Nathanael, diese ehrliche, wahrheitssuchende Seele, ist weit entfernt, sich auf seinen selbstgemachten Gedanken zu versteifen, er läßt sich willig zu Jesu hinführen. V. 47. Als dieser die beiden sich nahen sieht, wendet er sich zu seinen anderen vier Begleitern mit einem Worte, worin er Nathanael als einen „wahrhaftigen Israeliten" bezeichnet, d. h. als einen, der zu dem Teil des Volkes Gottes gehört, welcher wirklich Art und Wesen des Volkes Gottes in sich hat, zu dem idealen Israel,[1]), weil „in ihm kein Falsch ist". Es ist Nathanaels aufrichtiges Suchen nach Wahrheit, welches ihm diesen Ehrennamen eines „wahrhaftigen Israeliten" einbringt, dieses ehrliche, allen Vorurteilen abholde, von aller Ungeneigtheit mit den eigenen Meinungen zu brechen freie Wesen, welches einen so scharfen Gegensatz zu dem damaligen pharisäischen Judentum mit seiner Ungeneigtheit, die Wahrheit vor Augen zu sehen, bildet, — dieses Wesen, welches Nathanael eben in so charakteristischer Weise in jener kleinen Scene mit Philippus an den Tag gelegt hatte, indem er so rückhaltlos seine Bedenken geäußert hatte und dann wieder so bereitwillig gewesen war, sich von ihrer Grundlosigkeit über-

Luk. 3, 23; 4, 22; Joh. 6, 42 hervor. Daß Nazareth als sein Geburtsort betrachtet wurde, sieht man aus Luk. 4, 23, wo diese Stadt geradezu als solche bezeichnet wird. Noch merkwürdiger ist es doch, daß Philippus bezeugt, er habe in diesem Sohn Josephs von Nazareth den Messias gefunden. War Jesus wirklich Josephs Sohn, so war er nicht der Messias; denn der Messias kann nicht einen menschlichen Vater haben; und war er wirklich von Nazareth, so war er auch nicht der Messias; denn der Messias soll nach der Weissagung (Micha 5, 1) in Bethlehem geboren werden. Aber es zeigt sich hier, wie unfertig die Erkenntnis des Philippus — wie aller Jünger Jesu — noch war. Es war der zukünftigen Entwicklung vorbehalten, sowohl ihnen diesen Widerspruch zu zeigen, als auch sie zu lehren, wie er zu heben war.

[1]) Vgl. über diesen Unterschied zwischen dem thatsächlichen und idealen Israel Stellen wie Ps. 24, 6; 73, 1 und Röm. 2, 28 f.; 9, 6.

zeugen zu lassen. Aber daß Jesus, der ja nicht Zeuge gewesen war von jener Scene, gleichwohl ihm den Ehrennamen giebt, beruht wieder auf seinem übernatürlichen Seherblick, womit er unmittelbar die Eigentümlichkeit seines Wesens durchschaut. V. 48. Nathanael, welcher Jesu Wort vernimmt, wiewohl es nicht an ihn gerichtet war, stutzt darüber; wie kann dieser Fremde jemand charakterisieren wollen, den er gar nicht kennt? Aber als er, wiederum geleitet von seiner ehrlichen Geradheit, diesen seinen Gedanken Jesu ausspricht, empfängt er eine Antwort, welche ihn mit überwältigender Macht ergreift: Jesus bezeugt ihm, daß er ihn in jener geweihten Stunde gesehen habe, die er jüngst unter dem Feigenbaum gehabt hatte, damals, als er, ungesehen von jedem menschlichen Auge, sich dem Gebete zu seinem Gott hingegeben hatte! Aber hat Jesus ihn damals *gesehen*, so kann es ja nicht mit den äußeren Sinnen gewesen sein. —

Denn er war ja weit entfernt — sondern es muß durch ein geistiges unmittelbares Schauen gewesen sein, welches weit hinaus liegt über das Vermögen eines Menschen; da hat er wohl auch *gehört*, warum er bat — denn das Eine ist ja nicht schwieriger als das Andere; aber dann ist Jesus auch nicht ein bloßer Mensch, dann hat Philippus recht mit seinem Wort über ihn, dann ist er der, dessen nahe bevorstehendes Kommen der Täufer angedeutet hat, dann ist er der Messias, und Nathanaels Gebet „unter dem Feigenbaum" ist erfüllt. Er steht Aug' in Auge dem gegenüber, der die Erwartung der Väter und Israels Hoffnung war. V. 49. Und das Bekenntnis dieses Glaubens, welcher wie ein Blitz in seiner für die Wahrheit so aufgeschlossenen ehrlichen Seele aufleuchtet, kommt sofort auf seine Lippen, und auf der Stelle huldigt er Jesu als „dem Sohne Gottes und Könige Israels", als dem Messias, der in einem einzigartigen Sohnesverhältnis zu Gott steht,[1]) und als dem Könige, der dem Gottesvolke verheißen ist, und durch dessen Regierung sein Geschick eine so glückliche Wendung nehmen soll.[2]) V. 50. 51. Und Jesus

[1]) S. über diese Bezeichnung des Messias als „Gottes Sohn" oben zu 1, 18.

[2]) Die Bezeichnung des Messias als „König Israels" beruht auf prophetischen Stellen von Ps. 2, 6; Jes. 9, 6 f.; Sach. 9, 9. Auch von diesem Namen gilt dasselbe wie von dem Namen: „Sohn Gottes"; sein voller Inhalt und wahre Bedeutung wurde damals noch nicht von denen verstanden, welche ihn gebrauchten, da man in dem damaligen Israel mit demselben mehr oder weniger fleischliche Vorstellungen verband und sich den messianischen „König" als Wiederaufrichter des Reiches Davids in seiner äußeren Macht und Herrlichkeit dachte. Von solchen falschen Gedanken war dieser „wahrhaftige Israelit" Nathanael nicht ganz frei; dazu gehörte eine

nimmt diese seine Huldigung gnädig entgegen und giebt ihm und den andern fünfen, welche um ihn herum stehen, eine herrliche Verheißung. Nathanaels Glaube ist durch den Beweis entzündet worden, welchen ihm Jesus von seinen übernatürlichen Kräften gegeben hat, durch welche er zu sehen und zu hören im stande war, was weit von seiner leiblichen Nähe entfernt war; größere und schlagendere Beweise von seiner göttlichen Kraft soll er und die anderen zu sehen bekommen. Der Himmel, die Wohnstatt Gottes, ist durch die Sünde der Menschheit geschlossen: Gott hat die Menschheit mit seiner Gnadengegenwart verlassen und sich in das Jenseits zurückgezogen. Aber nun, da Gottes Sohn gekommen ist, um diese Menschheit zu erlösen, nun soll der Himmel wieder offen stehen, nun soll Himmel und Erde wieder verbunden sein.[1]) Vorläufig soll diese wieder eröffnete Verbindung doch nur *ihm* zu gute kommen, der hier redet, dem „Menschensohn", dem Vertreter des ganzen Geschlechts. Der Name „Menschensohn", welcher hier zum erstenmal in unserem Evangelium auftritt, ist Jesu solenne Selbstbezeichnung in den Evangelien, wo derselbe außerordentlich häufig (im ganzen 78mal) vorkommt. Doch ausschließlich in der Zeit vor seinem Tode. Nach demselben und außerhalb der vier Evangelien wird der Name nur ein einziges Mal, nämlich von dem sterbenden Stephanus (Apgesch. 7, 56) angewendet, der doch eigentlich denselben nicht als Namen des Herrn gebraucht, welchen er „zur Rechten Gottes stehen" sah im Himmel, sondern vielmehr denselben nur anwendet in deutlicher Bezugnahme auf ein Wort von Jesus selbst (Luk. 22, 69), so daß dieser einzeln stehende Gebrauch nicht dem widerspricht, daß der Name ausschließlich von dem Herrn selbst als Selbstbezeichnung und zwar in den Tagen seines Fleischeslebens verwendet wird. Der Name „Menschensohn" bezeichnet den, dessen Name er ist, einmal als durch die Geburt dem Menschengeschlecht angehörend („*Menschensohn*"), sodann als den, der eine absolut einzigartige Stellung innerhalb dieses Menschengeschlechtes einnimmt, (*der* Menschensohn). Worauf dieser Name blickt, wenn er die ab-

Erleuchtung durch den Geist Gottes, welche sich wohl bei dem Täufer finden konnte, dem größesten von allen Propheten, aber welche bei den Jüngern und Aposteln des Herrn erst nach der Geistesausgießung eintrat.

[1]) Diese Öffnung des Himmels — zumeist und vornehmlich über Jesus, darnach auch von ihm an über die ganze Menschheit — bekam ihren symbolischen Ausdruck in dem was bei seiner Taufe geschah, also gerade in dem Augenblick, wo er seinen Messiasberuf übernahm, indem der Himmel sich über ihm öffnete: Matth. 3, 16; Mark. 1, 10; Luk. 3, 22. Was damals sich begab, war die Erfüllung des Gebetes Israels bei Jes. 64, 1.

solute Sonderstellung des so Genannten innerhalb der Menschheit bezeichnet, kann doch nicht die spezifische Eigentümlichkeit seines Wesens sein. Denn der Name selbst deutet ja, wie bereits bemerkt, vielmehr auf die Gemeinsamkeit des Ursprungs und deshalb auch des Wesens bei ihm und den anderen Menschen hin; der, welcher als „Menschensohn" bezeichnet wird, muß eben ein wahrer und voller Mensch sein wie sie. Was den Menschensohn von allen anderen Menschenkindern (Eph. 3, 5) unterscheidet, kann daher nur seine besondere Aufgabe, sein einzigartiger Beruf sein. Aber worin dieser sein absolut eigentümlicher Beruf besteht, darüber sagt der Name an sich selbst nichts. Insofern mag man sagen, daß dieser Name ein Rätsel ist, der, so oft er von dem, dessen Name er ist, gebraucht wird, dazu auffordert, die Antwort zu der in ihm liegenden Frage zu finden: Was der ist, der Mensch ist wie alle anderen Menschen, und dem doch ein Beruf eignet, der ihn zu dem schlechthin einzigartigen unter ihnen macht! Daß nämlich diese Selbstbezeichnung Jesu ein zu seiner Zeit gang und gäber Name des erwarteten Messias sein sollte, ist sicher eine durchaus unrichtige Annahme. Dafür läßt sich kein irgend bindender Beweis erbringen, und dieselbe scheitert an Stellen wie Joh. 12, 34, wo die Juden jede Kenntnis von der Bedeutung des Namens abweisen, daß sie vielmehr mit ungeduldigem Zorne fragen: Wer ist dieser Menschensohn? Viel eher ist das Verhältnis so zu denken, daß diese Selbstbezeugung Jesu in ganz besonderem Grade den Charakter des Rätselhaften in sich trägt, der überhaupt seinem Selbstzeugnis vor seinem Tode eignet (s. Joh. 16, 25. 29), und welcher, weit entfernt seine Person oder das Wesen seines Berufs in handgreiflicher Deutlichkeit darzulegen, einen gewissen mystischen Schleier darüber breitet, unter welchem die Wahrheit mit innerlichem Ernste gesucht werden will, wenn auch der Schleier nicht so dicht war, daß er sich nicht hätte von jedem aufdecken lassen, der es ernstlich wollte. Denn wenn der, welcher sich so nannte, gerade innerhalb des Volkes auftrat, dessen ganze Eigentümlichkeit darauf beruhte, daß es auf die große Verheißung von dem messianischen Heil hingewiesen war, ja dessen ganzes Leben tief und unauslöschlich durch diese großen Verheißungen Gottes an die Väter gestempelt war, so daß es vor allen Völkern der Erde das „Volk der Hoffnung" war (vgl. Eph. 1, 12; 2, 12); wenn der Träger dieses Namens gerade hier auftrat und sich durch seinen Namen selbst als den Inhaber eines Berufes ohnegleichen unter den Menschen bezeichnete, wer sollte er dann sein, wenn nicht eben der, durch den diese großen

Verheißungen erfüllt werden sollten! In dem „Menschensohn" den erwarteten Messias zu finden, das war so die Aufgabe, welche dieser Name stellte, und zwar in einer Weise, welche einen genügenden Wink für den gab, der in gläubiger „Erwartung des Trostes Israels" wandelte. In dem rätselhaften Charakter dieses Namens liegt auch die Erklärung dafür, weshalb derselbe ausschließlich von Jesus selbst und zwar nur in der Zeit vor seinem Tode und seiner Auferstehung angewendet wurde. Er allein konnte ja dieses Rätsel seiner Person darbieten, und nach seiner Auferstehung war überhaupt die Zeit des Rätsels vorbei und zumal dieses Rätsel gelöst. — Es ist eine weit verbreitete Meinung, daß der Name „Menschensohn" ganz unmittelbar auf die Stelle Daniel 7, 13 zurückgehe, ja daß der Herr, wenn er sich so nennt, geradezu sich als den habe bezeichnen wollen, von dem diese prophetische Stelle handelt. Diese Meinung ist doch schwerlich richtig.

Die Person, welche der Prophet an der angeführten Stelle sieht „kommen auf den Wolken des Himmels" und empfangen das Reich „von dem Alten der Tage", wird von ihm keineswegs der „Menschensohn" genannt, vielmehr heißt es nur, „er war wie ein Menschensohn". Der Prophet will nur hervorheben, daß diese Gestalt eine menschliche war, während die zuvor geschauten Tiergestalten gewesen waren (s. V. 3. ff.: Löwe, Bär, Leopard und das „schreckliche" Tier mit zehn Hörnern); es soll nur der Unterschied zwischen dem Tierischen und Menschlichen hervorgehoben werden. Aber daß die Bezeichnung „Menschensohn", bei welcher jeder Gedanke an einen solchen Gegensatz als fernliegend ausgeschlossen werden muß, auf diese Vergleichung („wie eines Menschen Sohn") zurückgehen sollte, scheint doch wenig wahrscheinlich. Näher scheint es dagegen zu liegen, unsern Namen mit dem „Weibessamen", 1 Mos. 3, 15. zusammen zu stellen. Denn auch in diesem liegt beides beschlossen, daß der so Genannte vom Weibe geboren sein soll wie alle Menschen, und daß innerhalb dieser vom Weibe Geborenen er eine besondere Stellung einnehmen soll, welche ihn zu dem Einen gegenüber allen anderen macht. — Auch wenn wir so nicht zugeben, daß der Name „Menschensohn" auf Dan. 7, 13 beruht, räumen wir doch ein, daß auch diese Stelle auf gleicher Linie liegt mit 1 Mos. 3, 15, und wie diese in einer gewissen Verbindung mit unserem Namen steht. Wenn gleich an der Schwelle der ganzen Menschheitsgeschichte das gefallene Menschengeschlecht auf den Weibessamen hingewiesen wird, als auf den zukünftigen Erlöser, und wenn Daniel in seinen Nachtgesichten den Herrscher über Gottes ewiges Erlösungsreich wie eines „Menschen

Sohn" sieht, so ist an diesen beiden Stellen derselbe Gedanke prophetisch angedeutet, welchen wir in dem Namen „Menschensohn" fanden: er, der große Eine, der Inhaber und Träger des einzigartigen Berufes innerhalb der Geschichte der Menschheit ist, soll selber zu dieser Menschheit gehören. — Eine treffende Parallele zu unserem Namen in seiner rätselhaften Form haben wir in den beiden Bezeichnungen, die Paulus dem Herrn giebt als dem „letzten Adam" und „dem anderen Menschen" (1 Cor. 15, 45. 47). Denn auch durch diese Namen wird er sowohl als zu dem Menschengeschlecht gehörig wie als eine Sonderstellung innerhalb desselben einnehmend bezeichnet. Der Unterschied ist eigentlich nur der, daß Paulus durch diese Namen bestimmter und deutlicher sich bezieht auf das erste Glied der Reihe, den ersten Adam, den ersten Menschen, und dadurch den, welchen er so nennt, als das Seitenstück zu dem Vater des Menschengeschlechts bezeichnet, als den, der den Schaden wieder gut machen soll, den dieser anrichtete. Hierzu giebt es nichts in unserem Namen, was ihm entspräche. Aber dieser Unterschied ist doch nur ein formeller. In Wirklichkeit ist die besondere Aufgabe, welche der „Menschensohn" hat, keine andere als die, die in Adam gefallene Menschheit wieder herzustellen. Der Messias ist faktisch — „der letzte Adam". Insoweit kann man sagen, daß das Rätsel, welches der Name „Menschensohn" darbietet, in diesen pauliniſchen Namen gelöst vorliegt, die nicht bloß sagen, daß der, der so heißt, einen einzigartigen Beruf innerhalb des Menschengeschlechts hat, dem er durch Geburt angehört, sondern auch andeutet, welches dieser Beruf ist. —

Die Art selbst nun, in welcher sich die Verbindung des Himmels mit der Erde an ihm vollzieht, ist doch eine Hindeutung darauf, daß ihre Wirkung von ihm sich auf immer weitere Kreise ausbreiten soll. Denn die Engel Gottes sollen von nun an „auf- und niedersteigen" über Jesu wie im Traum Jakobs (1 Mos. 28, 12) über diesem Stammvater Israels. Diese heiligen Geister, Gottes Diener bei all seinem Thun, allermeist aber bei seinem Erlösungswerke, sollen unaufhörlich thätig sein, ihm all die Kraft und das Vermögen zuzuführen, dessen er zur Ausrichtung seines Werkes bedarf: die Kraft zum Handeln[1]) und die Kraft zum Leiden[2]). Aber da Jesus gerade als „Menschen-

[1]) Die Kraft, Wunder zu thun und im ganzen all die Geistesmacht, die zu seinem Werk erforderlich ist — alle diese Kraft wird ihm in jedem einzelnen Falle von seinem Vater „gegeben": 5, 36; 10, 32.

[2]) Ein treffendes Beispiel dafür, wie auch die Kraft zu leiden, was sonst das Vermögen der menschlichen Natur überstiegen haben würde, ihm

sohn" diese Ausrüstung mit himmlischen Kräften empfängt, so ist es auch um der Menschen willen, ihnen zu gute, daß er sie empfängt; das Werk, welches er in Kraft dieser Ausrüstung vollbringt, gilt dem ganzen Geschlecht; für die Menschheit als solche, für die ganze Welt soll dadurch der Zugang zu dem wieder geöffneten Himmel gewonnen werden, zu der versöhnenden Gnade und Liebe des himmlischen Vaters. Das soll also das Zeichen von dem ganzen folgenden Lebenswerk Jesu sein, wovon diese seine Jünger Zeugen sein sollen; was sie unter diesem Zeichen sehen und beobachten werden, das ist das „Größere", worauf er sie hinweist. Sein ganzes Leben soll von jetzt an sein Gepräge erhalten durch diese Verbindung zwischen Himmel und Erde; himmlische Kräfte sollen in Wirksamkeit sein auf der Erde. Die dem Nathanael gegenüber bewiesene Gabe des in die Ferne Sehens wird dagegen ein Geringes — ein einzelner Funken der ganzen großen Herrlichkeit, ein kleiner Teil des reichen Ganzen. Aber das Auge, mit dem sie diese Herrlichkeit sehen sollen, muß ein geistlich aufgeschlossenes sein: in dem, was sie mit ihren leiblichen Sinnen auffassen werden — Jesu Wunder u. s. w., — wird ihr innerer geistlicher Sinn den Himmel offen sehen, ihnen eine Wirksamkeit von Kräften zeigen, die von Gott stammen. — So große Dinge erwarten diesen kleinen Kreis. Wie diese Verheißung Jesu in Erfüllung ging, davon zeugt Einer von denen, welcher hier mit zugegen war, voll Jubel in jenen Worten des Prologs: Wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit wie die, welche ein Eingeborener von seinem Vater hat, voller Gnade und Wahrheit. V. 14.

So hat Jesus schon für einen kleinen Kreis sich selbst als Messias bezeugt, indem er durch sein Wort und durch Beweise seiner übernatürlichen Kraft in ihrer Seele den Glauben entzündet hat, daß er der große Verheißene ist. *Jesus von Nazareth ist der Messias*, das ist die Botschaft, welche von dem Munde des Täufers erschallt, und welche in Bekenntnisform uns bei seinen ältesten Begleitern begegnet. Im nächsten Abschnitt thut nun der Bericht von dieser ersten dämmernden Offenbarung von „Jesus als dem Messias" einen bedeutungsvollen Schritt vorwärts, indem der Evangelist hier von Jesu Selbstzeugnis vor einem größeren Kreise erzählt.

Kap. 2, 1—11. Es währte nur ein paar Tage, so bekamen die Begleiter Jesu einen augenscheinlichen Beweis für die Wahrheit

vom Himmel durch den Dienst der Engel gegeben wird, begegnet uns in jener Offenbarung des Engels bei dem Seelenkampfe in Gethsemane: Luk. 22, 43.

seiner großen Verheißung (1, 51). Sie wurden Augenzeugen eines „Zeichens" in welchem Jesus bewies, daß „der Himmel offen war" und „Gottes Engel auf und nieder stiegen über dem Menschensohn," daß himmlische Kräfte auf der Erde in Thätigkeit waren. Aber jene Verheißung war, wiewohl sie dem ganzen kleinen Jüngerkreis galt, doch vorzugsweise zu Nathanael gesprochen worden;[1]) dem entspricht es, daß diese erste Erfüllung desselben gerade in seinem Geburtsort (21, 2), Kana, stattfindet.

V. 1. 2. Wenn Jesus mit seinen sechs Genossen sich von dem Lande jenseit des Jordan (1, 28) nach Galiläa (1, 43) begab, so liegt die Annahme am nächsten, daß das Ziel der Wanderung in diesem Gebiet Nazareth, seine Heimat, war. Dorthin zog ihn gewiß nicht am wenigsten der Gedanke, seine Mutter zu treffen, welche es doch vor allen anderen interessieren mußte, von dem bedeutungsvollen Umschwung zu erfahren, der in seiner ganzen Stellung sich vollzogen hatte, da er durch seine Taufe und seine Jüngerwahl den großen Beruf übernommen hatte, welchen sie so gut kannte. Aber als er nach Nazareth kam, fand er seine Mutter nicht. Sie hatte sich nach dem nahen Kana[2]) begeben, wohin sie zu einer Hochzeit bei einer bekannten — vielleicht verwandten — Familie geladen war. So setzte Jesus und die Sechs seine Wanderung bis dahin fort. Als sie an „dem dritten Tage" nach dem, an welchem Philippus und Nathanael sich an den Jüngerkreis angeschlossen hatten, dahin kam, fand er die Hochzeit bereits in vollem Gange; die Wirtsleute luden alle Sieben sofort ein, an dem Feste teil zu nehmen. Und Jesus nahm die freundliche Einladung an. Daß er das that, ist höchst charakteristisch. Schon hierin offenbart sich das Besondere in der mit ihm angebrochenen neuen Zeit, deren Merkmal die Freiheit und Freude des Evangeliums ist, im Gegensatz zu dem finsteren Ernst des Gesetzes. Der Täufer, der letzte Repräsentant der alten Zeit (Luk. 16, 16), draußen in der Wüste, in seiner rauhen Tracht und

[1]) Vgl. 1, 51: Jesus spricht zu ihm (Nathanael): Ihr sollt den Himmel sich öffnen sehen.

[2]) Dieses Kana, welches zum Unterschied von einer anderen Stadt desselben Namens in dem nördlichsten Teil ganz nahe bei Tyrus (Joh. 19, 28) stets „Kana in Galiläa" (s. V. 11; 4, 46; 21, 2) heißt, ist wahrscheinlich das noch so genannte Kânet-el-Djelîl (d. i. eben „Galiläas Kana") ein Ruinenhaufe ca. 12 km i. N. v. Nazareth. Nach einer weniger zuverlässigen Tradition soll es das kleine Landstädtchen Kefr-Kenna (6—8 km N.-Ö. von Nazareth) sein, in dessen griechischer Kirche ein Steinkrug aufbewahrt wird, der angeblich einer von den V. 6 erwähnten Wasserbehältern sein soll.

mit seiner mehr als dürftigen Nahrung (Matth. 3, 4) — Jesus an der Hochzeitstafel; in diesen beiden drückt sich scharf der große Umschlag aus, der nun stattgefunden hat (Matth. 11, 18 ff.). Denn das neue Wesen und Leben verlangt auch neue Formen (Matth. 9, 16 ff.). — V. 3 4. Die Wirtsleute gehörten kaum zu den sonderlich Wohlhabenden, und die Vermehrung der Hochzeitsgäste um Sieben hatte zur Folge, daß der gewiß nicht sehr reichliche Vorrat an Wein, ehe das Fest zu Ende war, zur Neige ging. Maria, welche während des langen Zusammenlebens mit ihrem Sohn in dem dürftigen Heim in Nazareth gewohnt war, mit ihren täglichen Verlegenheiten zu ihm zu gehen und seine Bereitwilligkeit zu helfen und Auswege zu finden kannte, teilte ihm ganz unwillkürlich die peinliche Verlegenheit mit, in welche die jungen Wirtsleute geraten waren. Daß sie dabei sollte erwartet haben, Jesus würde auf wunderbare Weise Hilfe schaffen, ist durchaus unwahrscheinlich; das wird durch die ausdrückliche Bemerkung des Evangelisten ausgeschlossen, daß das hier geschehene Wunder Jesu erstes Zeichen war (s. u. V. 11). Aber daran zweifelte sie nicht, daß ihr Sohn auch hier wohl einen Ausweg würde finden können; er war ja in Gesellschaft mit noch sechs anderen; hier würde es ihm gewiß nicht schwer fallen, liebevoll und hilfreich wie er war, dem Mangel abzuhelfen. Diese ihre Erwartung wurde von Jesus nicht ohne eine gewisse Strenge zurückgewiesen. Maria meinte, sie habe ein natürliches Recht ihn zum Eingreifen aufzufordern, war sie nicht seine Mutter? war er nicht ihr allzeit so gehorsamer Sohn? Aber sie übersah, daß in diesem ihrem Verhältnis nun eine entscheidende Veränderung eingetreten war. Nun hatte Jesus seinen Messiasberuf übernommen; daran hatte ihre Mutterstellung ihre Grenze. Als ihr Sohn hatte Jesus Nazareth verlassen, — als der Lehrer und Retter aller — auch seiner Mutter — kehrte er zurück. War auch noch kein Anlaß gewesen für die beiden, ein Wort über das Vergangene zu wechseln, so mußte doch ein Blick auf ihn ihr davon Kunde geben. Saß er da nicht umgeben von seinen Jüngern? Er hatte nun seinen Beruf übernommen; dem gegenüber war Maria nicht mehr seine Mutter, sondern ein „Weib," nicht wesentlich von allen Weibern verschieden, wenn auch seinem Herzen näher als sie alle. Sie konnte nun nicht länger ihm gegenüber irgend ein Vormundschaftsrecht ausüben. Aber es fiel Maria so schwer, sich darein zu fügen. Schon viele Jahre vor dieser Begebenheit hatte Jesus — damals erst ein zwölfjähriger Knabe — sie darauf vorbereitet, daß seine Sohnesstellung in der Heimat ein-

mal aufhören müsse, da er von Gott als seinem einzigsten Vater, von Gottes Hause als seiner rechten Heimat erzählte (Luk. 2, 41 ff.). Aber es heißt ausdrücklich, daß weder Maria noch ihr Ehemann verstanden, was er damals sagte. Und noch geraume Zeit nach dieser Hochzeit finden wir Maria in demselben Irrtum befangen — damals als Jesus ausdrücklich bezeugen muß, daß er keinen anderen Verwandten habe, als den, der Gottes Willen thut, daß jedes irdische Verwandtschaftsverhältnis verschwinden muß gegenüber seinem Beruf (Luk. 8, 19—21). Aber diesen Irrtum der Maria muß ihr Sohn zurückweisen und berichtigen, jedesmal wo er sich zeigt; es war ja eine Gefahr für sie; leicht konnte es ja dahin kommen, daß der Sohn für sie den Erlöser verbarg. So thut er denn auch hier, wenn er als Antwort auf ihr wohlgemeintes aber unzeitgemäßes Eingreifen zuerst ihr zu verstehen gab, daß die Sonderstellung, welche ihr nach ihrer Meinung gegenüber ihm als ein unzweifelhaftes Recht zukam, nun vorbei sei,[1]) und darauf erklärt, daß „seine Stunde" — die Zeit für die Offenbarung seiner Herrlichkeit, welche ihm von seinem Vater angegeben werden muß[2]) — noch nicht gekommen ist; in dem letzten liegt doch zugleich eine Andeutung, daß diese Zeit für ihn bei dieser Gelegenheit noch kommen sollte, aber später. V. 5—8. Maria verstand diese Andeutung. Während sie demütig und still sich vor der Zurechtweisung ihres Sohnes beugt — wiewohl sie noch nicht völlig deren Sinn und Recht verstand — setzt sie zugleich voraus, daß er Hilfe schaffen werde. Und da sie annimmt, daß zu dieser Hilfe — denn an ein Wunder dachte sie ja, wie oben bemerkt, gar nicht — eine Handreichung von den bei Tische aufwartenden Dienern vonnöten sein wird, so weist sie dieselben an, auf das zu achten, was Jesus ihnen befehlen wird, — eine für einen zufälligen Gast recht unnötige Äußerung ihrer mütterlichen Umsicht, welche befürchtete, daß der Sohn vielleicht nicht die Hilfe bekommen würde, die er wünschen und verlangen möchte. Und eine Handreichung der

[1]) Die Formel: „Was habe ich mit dir zu schaffen," dient dazu die Gemeinschaft abzuweisen; der Redende nimmt damit Abstand von dem Angeredeten, stets unter Andeutung der Mißbilligung oder des Tadels; und die Anrede „Weib!" läßt Maria fühlen, daß ihre Mutterstellung nun ihre Schranken gefunden hat — doch ohne einen Anflug von Härte (s. 19, 26).

[2]) Vgl. 5, 19. 20. Der Ausdruck „Jesu Stunde" bezeichnet in unserem Evangelium immer eine für Jesu Berufswerk bedeutungsvolle Stunde (namentlich seine Todesstunde s. 7, 30; 8, 20 u. a.). So auch hier die Zeit für seine Selbstoffenbarung als des mit Wunderkraft Ausgerüsteten oder für die Offenbarung seiner Herrlichkeit.

Diener wird auch nötig, wenn auch in einer Weise, an die sie nicht gedacht hatte. Jesus befiehlt ihnen nämlich, die sechs steinernen Wasserkrüge zu füllen, welche draußen vor der Thür des Hochzeitshauses zum Zweck der in dem damaligen Israel angewandten Waschungen der Hände und Gefäße vor und nach jeder Mahlzeit standen (vgl. Mark. 7, 3 ff.). Ein bedeutendes Quantum Wasser war das, was auf diese Weise zu wege gebracht wurde: im ganzen ungefähr sechs Hektoliter. Als nun „die Stunde" des Herrn gekommen war, wurde diese ganze Menge Wasser, während es sich noch in den Krügen befand, durch seine schöpferische Allmacht in Wein verwandelt, — nach dem ausdrücklichen Bericht des Evangelisten, eine vollständige Substanzveränderung, wobei das Wasser aufhörte Wasser zu sein und zu Wein wurde. Jesu Bereitwilligkeit zu helfen, und zwar, da die Hilfe auf andere Weise nicht sich zeigen konnte, durch ein so großes und herrliches Wunder, beruhte auf einem Doppelten. Auf der einen Seite verbot seine Menschenliebe ihm gleichgültig und teilnahmlos auf die peinliche Verlegenheit dieser Leute zu sehen, welche, wenn ihr nicht abgeholfen worden wäre, einen so traurigen Anfang ihres Ehestandes gebildet haben würde; sie würden ja zu Schanden geworden sein vor allen ihren Gästen, ja vor der ganzen Stadt. Auf der andern Seite war ja die Verlegenheit gerade durch seine und seiner Begleiter unvermutete Gegenwart gekommen; er wollte nicht, daß Bräutigam und Braut in einer für sie so beschämenden Weise für ihre freundliche Einladung der sieben Wandersleute büßen sollten. Sein Wunder ist zugleich ein Werk der Liebe und eine Handlung der Gerechtigkeit. — V. 9. 10. Um zu bestätigen, daß das Wunder wirklich stattgefunden habe, daß das Wasser wirklich zu Wein geworden sei, und zwar zu gutem Wein, wie zu erwarten war bei einem Hochzeitsgeschenk des Herrn, teilt der Evangelist ein scherzhaftes Wort des jovialen Speisemeisters mit, worin derselbe, der keine Ahnung von dem Geschehenen hat, seine Verwunderung über das Gebaren des Bräutigams ausdrückt. Sonst, wenn er bei Hochzeiten geamtet hatte, pflegten die Wirtsleute den besten Wein *zuerst* herumreichen zu lassen, und darnach — und zwar wenn die Gäste von demselben berauscht waren, so daß sie den Unterschied nicht merken konnten — die geringere Sorte vorzusetzen; bei dieser Hochzeit hatte man den entgegengesetzten Weg eingeschlagen: *erst* der geringere Wein und *dann* der beste.[1]) — V. 11. Aber der Evangelist

[1]) Man hat schlechterdings keinen Grund aus dem Wort des Speisemeisters zu schließen, daß die Gäste bei *dieser* Hochzeit „trunken" waren,

schließt seine Erzählung mit der Notiz, daß dies Jesu „erstes Zeichen" war, d. i. das erste von ihm ausgeführte Wunder, wodurch er sich als der legitimierte, als der er erkannt sein wollte, der verheißene Messias. Durch dies sein Wunder offenbarte er auf schlagende, unwidersprechliche Weise „seine Herrlichkeit", die nämlich, daß er der sei, als welchen der Prolog ihn bezeugt hatte: Gottes ewiger, unerschaffener Sohn, Gott selbst.

Jesu Wunder stehen mitten zwischen den beiden Hauptformen für die Offenbarung des Göttlichen, welche auch die Formen für die Selbstoffenbarung Gottes in der Person Jesu bilden: Wort und Werk. Selbst wesentlich Werke, schließen sie sich an sein Wort an, insoweit sie seinem in diesem enthaltenen Selbstzeugnis zur Seite treten, indem sie so zu sagen seine Legitimation für die Menschen enthalten, die Beweise dafür geben, daß er wirklich der ist, der zu sein er in seinem Worte erklärt hat; von dieser Seite betrachtet haben seine Wunder eine apologetische Bedeutung (vgl. Luk. 7, 22; 11, 20; Joh. 5, 36; 11, 42; 14, 10 f.). Andererseits schließen sich Jesu Wunder an sein Erlösungswerk an, indem sie in vielen Fällen Jesu Kampf und Sieg über die feindlichen Mächte darstellen, von denen er die Menschen erlösen will, von der Sünde und ihrer Folge, dem Tode samt Satans Macht und Reiche (vgl. Luk. 11, 21 f.); ganz besonders gilt dies von seinen Krankenheilungen, Totenerweckungen und Dämonenaustreibungen. Der damit gegebene doppelte Zweck bei den Wundern des Herrn fällt inzwischen näher besehen wieder in einen einzigen zusammen: die Förderung des Glaubens bei den Menschen. Daß dies der eigentliche Endzweck bei den „apologetischen" Wundern ist, ist in sich selbst klar. Aber dasselbe gilt auch für die Erlösungswunder. Die befreiende Hilfe und Rettung, welche bei diesen das zunächst Beabsichtigte ist, ist nämlich eigentlich nur ein Mittelzweck, der wieder einem höheren, dem Endzweck, dienen soll: die Selbsthingebung des Menschen an Gott in Glauben und Liebe zu bewirken. Er tadelt deshalb das Volk, wo es sich bei dem Mittelzweck begnügt und des Endzwecks entschlägt (Joh. 6, 26 f.). Ja in

---

als sie den von Jesus zur Stelle gebrachten Wein empfingen. Er spricht nur seine allgemeine Erfahrung und Beobachtung aus, daß der beste Wein zuerst vorgesetzt zu werden pflegt, der weniger gute zuletzt, und seine Verwunderung darüber, daß man hier in der entgegengesetzten Ordnung vorgegangen ist. Daß dieses „zuletzt" sonst gleichbedeutend gewesen war mit: „wenn die Gäste trunken geworden sind", bringt noch nicht mit sich, daß das auch hier der Fall gewesen ist. Wie sollte wohl auch Trunkenheit in einem Kreise gedacht werden können, wo der Heilige zur Stelle war?

dem Grade stehen die Wunder Jesu im Dienste des Glaubens, welchen sie hervorrufen oder fördern sollen, daß wo er einsieht, daß der Glaube nicht wird geweckt werden können, er keine Wunder thun „kann" (Mark. 6, 4—6), wie groß auch die leibliche Not sein mag. Es ist kein Widerspruch dagegen, wenn oft hervorgehoben wird, daß der Glaube schon vor dem Wunder vorhanden ist, ja ausdrücklich als dessen Voraussetzung bezeichnet wird. Denn es giebt Stadien im Glauben. Unter dem Glauben, welcher bei dem Individuum verlangt wird, bevor Jesus das Wunder geschehen läßt, wird die geistliche Aufgeschlossenheit, die sehnsuchtsvolle Empfänglichkeit verstanden, welche gerade durch das Wunder zu dem positiven Eigentumsglauben emporgehoben werden soll, in welchem sie sich vollendet. — Überall aber ist festzuhalten, daß Jesu Wunder nur im Zusammenhang mit seinem Erlöserberuf geschehen. So auch hier bei dem Wunder in Kana. Sein Zweck war gerade das, was V. 11 als seine Wirkung beschrieben wird: durch diese „Offenbarung der Herrlichkeit Jesu" seine ersten Jünger im Glauben an ihn, als den Messias, zu stärken. — Was die Form dieses Wunders angeht — eine Verwandlung des Wassers in Wein —, so enthält sie eigentlich nur dasselbe, was schon in der Anwesenheit Jesu bei einem Hochzeitsfest liegt, den Freudencharakter des durch ihn gebrachten neuen Wesens im Gegensatz zu dem finsteren Ernst des alten Wesens, die Lieblichkeit des Evangeliums im Gegensatz zur Strenge des Gesetzes. Jesus ist durch die Form des Wunders als der bezeichnet, der den Seinen den Wein der Freude und Lieblichkeit schenkt. — Es ist anzumerken, daß wenn Jesus so nicht bloß bei einer Hochzeit zugegen ist, sondern noch dazu eine Hochzeit zum Schauplatz für sein allererstes Wunder macht, ja dasselbe darin bestehen läßt, daß er den Mangel an dem Hochzeitswein ausfüllt, so ist die Voraussetzung für all dies offenbar, daß die Hochzeit als solche — nicht bloß als eine festliche Zusammenkunft von fröhlichen Menschen, sondern nach seinem spezifischen Wesen: als ein durch Eheschließung veranlaßtes Fest — ihm wohl gefällig ist. Wäre die Hochzeit und Ehe in seinen Augen nicht etwas Gutes und Preiswürdiges, so würde er ja niemals so haben auftreten können. Mit Recht hat man daher seit den ältesten Zeiten in unserer Erzählung einen schlagenden Beweis für Gottwohlgefälligkeit der Ehe gefunden. — Es geht übrigens aus dem Bericht hervor, daß der ganze Inhalt der Wasserkrüge in Wein verwandelt wurde (vgl. V. 7 mit V. 8 u. 9). Diese große Menge — ungefähr sechs Hektoliter — beruht darauf, daß sie eine reiche

Gabe sein sollte, eine reichliche Versorgung mit dem im Orient ganz anders als bei uns zum Trinken verwendeten Wein. Gottes Sohn ist der Geber: da würde jegliche Sparerei am unrechten Orte gewesen sein. Dieselbe Reichlichkeit finden wir wieder beim Speisungswunder des Herrn. — Wiewohl das Gerücht von diesem großen Wunder selbstverständlich aus dem Hochzeitssaale in weite Kreise dringen mußte, so war es doch, übereinstimmend mit seiner ganzen Haltung in diesem frühsten Teil seiner Wirksamkeit, wesentlich berechnet auf seine Jünger: sie sollten dadurch in dem Glauben an Jesus als Messias und Gottes Sohn bestärkt werden, welcher schon in ihnen ins Leben gerufen war in den jüngst vergangenen Tagen und bereits einen Ausdruck gefunden hatte in ihren Bekenntnissen (s. 1, 41. 45. 49.). Welche Ausbreitung das Gerücht von diesem Wunder außerhalb dieses kleinen Kreises empfing und welche Wirkung dasselbe hier hatte — das interessierte den Evangelisten nicht an diesem Punkte, und darüber in diesem Teile seiner Schrift etwas mitzuteilen, lag ganz außerhalb seines Plans.

Denn was Johannes in diesem ersten Hauptteil seines Evangeliums (1, 19—2, 11) schildern wollte, ist — wie vorhin bemerkt — nur die erste noch dämmernde „Offenbarung von Jesus als Messias." Er schildert dieselbe, indem er in drei Abschnitten berichtet von dem Zeugnis des Vorläufers, von Jesu messianischer Selbstbezeugung für seine ersten Jünger und von seiner ersten Offenbarung seiner Herrlichkeit vor ihnen. Diese drei Unterabteilungen sind innerlich eng verbunden. Schließt die erste mit der Bezeichnung als „Gottes Lamm", so wird die zweite durch die Wiederholung desselben Wortes des Täufers eingeleitet —, und wenn die dritte uns von der Gemeinschaft Jesu mit seinen Freunden zu seiner Selbstoffenbarung für einen Kreis von Hochzeitsgästen führt, so ist diese seine Selbstoffenbarung eine einfache Erfüllung der Zusage, welche er in den letzten Worten der zweiten Unterabteilung seinen Jüngern giebt. Dieser feste Zusammenhang zwischen den einzelnen Abteilungen dieses Hauptteils tritt auch in den stets wiederkehrenden bestimmten Zeitangaben hervor, wodurch er als ein scharf begrenzter Zeitraum erscheint, eine „heilige Woche", welche die Einleitung bildet zu dem, was nun mit dem nächsten Hauptteil beginnt, zu Jesu öffentlicher Wirksamkeit.

Zweite Gruppe: Hauptteil II—VI: Kap. 2, 12—12, 50.

Der allgemeine Inhalt dieser Gruppe ist Jesu **öffentliche messianische Selbstdarstellung**, — sein Selbstzeugnis als Gottes

Sohn und der verheißene Messias, abgelegt für das Volk Israel in Wort und That. Indem wir oben das Wort des Prologs: „Er kam in sein Eigentum und seine Eigenen nahmen ihn nicht auf", als das Motto dieser Gruppe bezeichnet haben, ist damit der Hauptgesichtspunkt angegeben, unter welchen diese Schilderung der Hauptdarstellung Jesu fällt. Es ist ihre Fruchtlosigkeit, auf welcher der Nachdruck ruht, dies, daß man ihr mit ungläubiger Abweisung begegnet, namentlich von seiten der Leiter und geistigen Häupter Israels, deren Haltung auf die Länge für das ganze Volk bestimmend sein mußte, wie oft auch zu Zeiten es den Anschein haben konnte, daß das Resultat ein besseres sein würde. Zugleich fehlt es doch niemals an Einzelnen, welche ihr Herz dem Selbstzeugnis Jesu öffneten, ob sie auch gegenüber der großen Masse des Volkes in verschwindender Minderzahl sich befinden.

Wie oben schon hervorgehoben wurde, wird diese Schilderung der öffentlichen Wirksamkeit Jesu in einer Reihe von Kreisen gegeben — Hauptteile II—VI —, von welchen jeder für sich eine Wiederholung im Kleinen von dem Bilde ist, welches die ganze Gruppe zeichnet. Aber bei allen diesen Kreisen tritt uns außerdem eine andere ebenso schlagende Ähnlichkeit hervor, nämlich in der formellen Anlage. Innerhalb jedes derselben nimmt nämlich die Schilderung ihren Ausgangspunkt in Jerusalem. Hier in dem Mittelpunkt der Theokratie, in der heiligen Stadt Israels, ist es allezeit der Herr, der in jedem Hauptteile mit seinem Selbstzeugnis im Wort oder im Werk oder in beider Hinsicht auftritt; bisweilen beschränkt sich seine Selbstdarstellung auf die Hauptstadt Israels (so im Hauptteil IV und VI), des öfteren breitet sie sich doch von da über engere oder weitere Teile des heiligen Landes aus (so im Hauptteil II, III u. V). Ganz offenbar ist es ein für den Verfasser bedeutungsvoller und für seine Darstellung bestimmender Gedanke, daß hier im Zentrum des Gottesvolkes, in seinem Herzen, die in Jesu erstandene Offenbarungssonne, wiewohl ihre allerersten Strahlen in Galiläa schienen (s. o. S. 68), in ihrem vollen Glanze leuchten sollte: von hier sollte sie ihre Strahlen über das übrige Land werfen.

Ohne Zweifel gehört dies für unseren Verfasser mit zu dem offiziellen Gepräge, welches Gottes Selbstoffenbarung in und die Heilserbietung durch Jesus Christus tragen sollte, damit ihre Verwerfung in ihrer um so größeren Strafwürdigkeit hervortreten und um so schwerere Verantwortung mit sich bringen sollte. Das Wort Pauli an König Agrippa (Apgsch. 26, 26): „Solches ist nicht im

Winkel geschehen" spricht hier die Gedanken seines Mitapostels aus. — Aber an diese Einheit des Orts schließt sich noch eine ebenso bedeutsame Gleichartigkeit in Bezug auf die Zeit. Die Selbstdarstellung Jesu, von der jeder Hauptteil dieser Gruppe berichtet, fällt nämlich ausnahmslos auf eine von Israels religiösen Festzeiten; die ausdrückliche Hervorhebung dieses Umstandes begegnet uns mit der Regelmäßigkeit eines Refrains an der Spitze jedes einzelnen Hauptteils (2, 13; 5, 1; 7, 2; 10, 22; 12, 12). Auch diese auffallende Eigentümlichkeit soll ohne Zweifel das offizielle öffentliche Gepräge der messianischen Selbstdarstellung Jesu betonen. Wie dieselbe nicht in einem „Winkel" vor sich ging, so suchte sie gerade mit Vorliebe die Feste, da die großen Massen des Volkes auf heiligem Boden versammelt waren. Durch dies beides bekommt diese Wirksamkeit Jesu gerade das Gepräge, welches er selbst mit großem Nachdruck am Schluß derselben hervorhebt.: Ich habe frei öffentlich geredet vor der Welt; ich habe allzeit gelehrt in der Schule und im Tempel, da alle Juden zusammen kommen, und habe nichts im Verborgenen geredet (18, 20).

Zweiter Hauptteil: 2, 12—4, 54.

Erster Kreis von Jesu öffentlicher Selbstdarstellung in Jerusalem, Judäa, Samaria, Galiläa.

Von 2, 12 an tritt eine bedeutungsvolle Wendung in Jesu Wirksamkeit ein, indem wir hier den Zeitpunkt für sein öffentliches Auftreten als Messias haben. Ist im vorhergehenden Hauptteil der größte Kreis, für den er sich als den von Gott Gesandten erwies, noch durch die Wände eines Hochzeitssaals begrenzt, so sehen wir ihn sofort im Beginn dieses neuen Teils im Tempel zu Jerusalem auftreten, wo er für die hier versammelten Scharen von Feiernden sein erstes öffentliches Zeugnis ablegt über sich selbst als Gottes Sohn und Messias (2, 12—22); daran knüpft sich seine erste Wirksamkeit in der Hauptstadt durch Zeichen und Wunder (2, 23 ff.) und sein öffentliches Auftreten in Judäa (3, 22 ff.) Die unwillige Aufmerksamkeit, welche er hierdurch sofort erregt, nötigt ihn für eine Weile diese seine Wirksamkeit in dem vollen Tageslicht der Öffentlichkeit abzubrechen und sich wieder nach Galiläa zurückzuziehen, um dort eine Zeit in der Stille zuzubringen, bis die durch sein erstes Auftreten hervorgebrachte feindliche Bewegung sich gelegt

haben wird (4, 1 ff.); aber sowohl auf seiner Reise in diese nördlichen Gegenden (4,4—42) als nach seiner Ankunft daselbst (4,43—54) wird er durch Umstände, welche sich ihm ungesucht darboten, veranlaßt, in einer Weise aufzutreten, in der sein Selbstzeugnis als Messias seine Fortsetzung findet, wiewohl nicht so öffentlich, wie in Jerusalem und Judäa. Dieser Faden, welcher durch alle Abschnitte in diesem neuen Hauptteil läuft und trotz alles Unterschieds sowohl in Rücksicht auf den Ort als sonst sie zu einer Einheit zusammenknüpft, ist also wieder Jesu Zeugnis und Selbstzeugnis als Messias, dasselbe, dessen erste dämmernde Offenbarung der vorhergehende Hauptteil uns dargestellt hat. Nun ist die Dämmerung abgelöst von dem vollen Tageslicht; aber dieselbe Sonne, deren erster Lichtschimmer uns dort begegnete, ist es, die hier in voller Klarheit strahlt — Jesus bezeugt als der, der er ist: Gottes Sohn und Messias.

Dieser Hauptteil zerfällt in fünf Unterabteilungen. A. 2, 12—25: Jesu erstes öffentliches Zeugnis im Mittelpunkt der Theokratie, in Jerusalem und dem Tempel. B. 3, 1—21: Jesu Gespräch mit Nikodemus. C. 3, 22—36: Des Täufers letztes Zeugnis über Jesus als Messias. D. 4, 1—42: Jesu Selbstzeugnis in Samaria. E. 4, 43—54: Heilung des Sohnes eines königlichen Mannes zu Kapernaum.

A. 2, 12—25. V. 12. 13. Ungeachtet die zusammengezogene Darstellung des Evangelisten den Schein erweckt, als wenn Jesus seine hier erzählte Reise nach Kapernaum unmittelbar von Kana aus angetreten hätte, ist dies doch schwerlich der Fall gewesen. Vielmehr muß man annehmen, daß er von Kana in seine Heimat zurückgekehrt ist, in das naheliegende Nazareth, und erst von da aus sich nach Kapernaum begeben habe. Hierauf deutet der Umstand hin, daß wir auf der Reise nach der letztgenannten Stadt auch seine „Brüder“ [1]) in seinem Gefolge finden; aber es wird kein Wort davon gesagt, daß dieselben in Kana anwesend waren; wahrscheinlich hat er sie da in Nazareth abgeholt. Es galt nämlich eine Festreise nach Jerusalem, da „das Passahfest der Juden nahe war.“ Bei den im Gesetz (2 Mos. 23, 14—17; 34, 23. 5 Mos. 16, 16) vorgeschriebenen Pilgerreisen zum Tempel an den großen Festen pflegte man sich familienweise zusammen zu schließen. Das erklärt, wie es kam, daß Jesus bei

[1]) S. über die „Brüder Jesu“ — wahrscheinlich seine Vettern, Brüder von Alphaeus oder Klopas und Maria, einer Schwester oder Schwägerin von Jesu Mutter — mein Lukasevangelium. S. 262, Note u. S. 305.

dieser Gelegenheit in Gesellschaft von seinen „Brüdern" war, ungeachtet dieselben zu dieser Zeit noch nicht „an ihn glaubten" (7, 5), d. i. in ihm nicht den verheißenen Messias sahen. Dagegen sind wir außer stande zu erklären, was diese kleine Festkarawane bewog, den bedeutenden Umweg über Kapernaum zu machen. Daß Jesus hier irgend welche Wirksamkeit auszuüben beabsichtigte, scheint durch die Bemerkung des Evangelisten ausgeschlossen, daß er dort nur „einige wenige Tage" blieb[1]); dies macht vielmehr den Eindruck eines rein „privaten" Besuchs; es ist möglich, daß Jesus mit seinen Verwandten hier die eine oder die andere Familie besucht hat, mit der er durch Verwandtschaft oder Bekanntschaft verbunden war, und mit denen er und die Seinen nun die Festreise vornehmen wollten.

Jesus wollte doch keineswegs als ein einfacher Festpilger Israels heilige Stadt besuchen. Er, der Gottessohn, ist der „Herr" wie „über den Sabbath" (Matth. 12, 8) so auch über die anderen heiligen Zeiten, und sein persönliches Verhältnis zu Gott verbietet ihm an dem offiziellen Gottesdienst seines Volkes teil zu nehmen. Nein, im Dienste seines Berufs, welchen er nun übernommen hatte, zog er hinauf nach Jerusalem. Im Nationalheiligtum Israels, da, wo die Propheten des Alten Bundes so oft hatten ihre Stimmen hören lassen, da wollte auch er, der Prophet vor allen anderen, gerade hier zu Beginn seiner Wirksamkeit sein Zeugnis ablegen. Wir sehen ja auch aus der folgenden Erzählung, daß dies sein erstes öffentliches Selbstzeugnis von einer Handlung begleitet war, welche nicht bloß in sondern an dem Heiligtum geschah: mit der Tempelreinigung.

V. 14—16. Er tritt hier nämlich sofort mit dem Eifer des Propheten auf, um des Heiligtumes und damit Gottes Ehre zu verteidigen. Im Laufe der Zeiten hatte der ärgerliche Unfug sich in das Heiligtum eingeschlichen, daß in seinem äußersten Vorhof — dem sogenannten „Vorhofe der Heiden", einem äußerst großen Platz innerhalb der äußersten Tempelmauer — ein förmliches Handelsgeschäft getrieben wurde, welches vor allem an den Festtagen blühte. Hier wurden die Tiere verkauft, welche bei den Opfern verwendet wurden (Ochsen, Schafe, Tauben), hier wurden alle andern Opferrequisiten

[1]) Diese Notiz verbietet uns durchaus die Annahme, es sei diese Reise Jesu nach Kapernaum identisch mit seiner Matth. 4, 13 erzählten Übersiedelung in diese Stadt in der Absicht, seine galiläische Wirksamkeit hier zu beginnen, nicht zu gedenken, daß diese Übersiedelung auf einen erheblich späteren Zeitpunkt fällt.

(wie Wein, Öl, Salz) feilgeboten, hier hatten die Wechsler ihre Tische aufgeschlagen, an denen sie die heilige Münze auswechselten, mit welcher die Tempelsteuer entrichtet werden mußte (2 Mos. 30, 12 ff.) (ein Halbsekel, ungefähr soviel als ℳ 1. 40. in unserem Gelde). In heiligem Eifer schritt Jesus gegen dieses Unwesen ein, welches ein redender Beweis war für des Volkes Mangel an Respekt für sein Heiligtum und für den Gott, dessen Heiligtum es war. Mit einer Peitsche, welche er sich aus dünnen Stricken flocht — sie zu finden konnte nicht schwer halten auf einem Marktplatz, wo so viele Tiere gebunden gehalten wurden — trieb er die Tiere aus den Thoren des Vorhofs, während ihre Besitzer nachfolgten unter dem überwältigenden Eindruck seiner ganzen Persönlichkeit; die Tische der Geldwechsler stürzte er um, so mußten sie ihre Münzen aus dem Staube auffammeln, und den Taubenkrämern, deren Tiere er ja nicht forttreiben konnte, ohne ihren Besitzern einen Verlust an Eigentum zu verursachen, was ja nicht seine Absicht war, gebot er, ihr Geflügel in ihren Bauern wegzubringen. Und zu alledem sprach er: macht meines Vaters Haus nicht zu einem Kaufhaus. Damit hatte Jesus sich als in einem ganz besonderen Verhältnis zu Gott stehend bezeichnet, in einem Verhältnis, welches er mit keinem anderen teilte — sonst hätte er ja, wenn er zu Gliedern des Gottesvolkes sprach, sagen müssen: „unser Vater", wenn es überhaupt gegenüber diesen Leuten am Platze gewesen wäre von Gott als „Vater" zu sprechen —; es ist sein Bewußtsein „der eingeborene Sohn" zu sein, welches sich hier ausspricht. Natürlich ist dies sein Wesensverhältnis zu Gott, welches Jesus hiemit bezeugte, das, daß er von Ewigkeit her von Gott „geboren" ist und damit voll teilhaftig des eigenen Wesens Gottes.[1]) Daß er hiemit

[1]) Schon als zwölfjähriger Knabe hatte Jesus an derselben heiligen Stätte Gott „seinen Vater" genannt (Luk. 2, 49), — damals doch sicher noch nur als Ausdruck seines Bewußtseins, daß er sein menschlich-individuelles Dasein, seine menschliche Geburt Gott verdankte, so daß er, was andere Kinder an ihrem menschlichen Vater haben, an Gott allein hat (vgl. „Lukasevang." S. 181 ff. Note.) Daß er schon im Alter von zwölf Jahren das Bewußtsein von dem ewigen Ausgang seines göttlichen Wesens aus Gott, von seinem „metaphysischen" Sohnesverhältnis gehabt und ausgesprochen haben sollte, ist kaum anzunehmen. Aber um so sicherer darf und muß man annehmen, daß Jesus hier, als der vollkommene Mann, der mit dem Geiste gesalbt, schon seinen Messiasberuf übernommen hat, ein volles und klares Bewußtsein davon hat. So liegt die Bezeichnung Gottes als seines Vaters an unserer Stelle nicht auf einer Linie mit Luk. 2, 49; da-

zugleich sich als den verheißenen Messias bezeichnet hat, ist nach der damals allgemeinen Anwendung des Namens „Gottes Sohn" zur Bezeichnung desselben gewiß. Wie wir wissen, ist Jesus schon vor dieser Zeit als „Gottes Sohn" bezeichnet worden von anderen, von dem Täufer (1, 34), von einem Nathanael (1, 49). Aber zum erstenmal in unserem Evangelium bezeichnet sich hier Jesus selbst so. Das ist die große Bedeutung unserer Stelle: es ist Jesu erstes ausdrückliches Zeugnis von sich selbst als Sohn Gottes und Messias, abgelegt an der heiligsten Stelle im Heiligtum Israels, und in größter Öffentlichkeit vor den aus Anlaß des Festes dort versammelten Tausenden.

Der Evangelist sagt nichts von dem Eindruck, den Jesu energisches Auftreten auf die machte, über die es erging. So viel geht jedoch aus seiner Schilderung hervor, daß es keinen Widerstand fand: die Handelsleute müssen sich in ihr Geschick gefunden haben. Wie soll man sich diese seine Macht über diese profanen Seelen erklären? Es ist kaum zutreffend, dieselbe bloß aus ihrem schlechten Gewissen zu erklären; mußten sie auch in ihrem Herzen ihm recht geben in seinem Protest gegen das unheilige Gebaren, so würde doch eine solche Erkenntnis nicht hingereicht haben, sie gegenüber seinem Eingreifen ohnmächtig zu machen. Die ganze Scene kann schwerlich erklärt werden, wenn man sie nicht als das Resultat einer übernatürlichen Machtwirkung Jesu ansieht, als eine neue Offenbarung seiner Herrlichkeit, welche sein Selbstzeugnis im Worte begleitete. So wird dieser Auftritt unmittelbar zu Beginn seines messianischen Wirkens ein Seitenstück zu jenem anderen bei seinem Abschluß, da die jüdischen „Diener" und die römischen Soldaten in Gethsemane „zurückwichen und zu Boden fielen" unter der Einwirkung seines Wortes: „Ich bin es." (18, 6.)

Dagegen erzählt der Evangelist, welchen Eindruck dieser Propheteneifer auf seine anwesenden sechs Jünger machte, von welchen er ja selbst einer war. Sie wurden sofort erinnert an ein Wort aus Israels heiligen Schriften[1]), — aus dem Psalm, in welchem David Gott um Erlösung von den Leiden bittet, welche sein Eifer für Gott und seine Sache über ihn gebracht hat. Hier spricht der königliche

---

gegen wohl mit der ganzen langen Reihe von Stellen in unserem Evangelium, wo Jesus Gott als seinen Vater bezeichnet, — welche Reihe gerade durch unsere Stelle eröffnet wird: S. 5, 17; 6, 32; 10, 29. 36. 37. 12, 27 f. u. s. w.

[1]) Ps. 69, 10 — derselbe Psalm, der auch sonst im Neuen Testament auf Christum angewendet wird: s. 15, 25; Röm. 15, 3; 11, 9; Apgsch. 1, 20.

Sänger, Jesu Stammvater nach dem Fleisch und sein typisches Vorbild nach dem prophetischen Geist, davon, wie sein Eifer für Gottes Haus ihn verzehret hat. Daß die Jünger an diese Stelle sich erinnerten und sie auf Jesum anwendeten, in welchem sie ja den Messias sahen, ist um so weniger verwunderlich, als dieser Davids-Psalm schon damals messianisch verstanden wurde. Im Lichte dieser Psalmstelle verstanden sie diesen heiligen Eifer Jesu für das Heiligtum, aber sie verstanden zugleich, daß dieser für Gottes Ehre eifernde Sinn, welchen sie sofort bei seinem ersten öffentlichen Auftreten bei ihm bemerkten, ihn „verzehren" werde, aufreiben, seine Lebenskraft verbrauchen in den Konflikten, in welche derselbe ihn beständig führen mußte.

Daß Jesus, der überhaupt daran arbeiten sollte, seines Volkes tief gesunkenes religiöses Bewußtsein zu reformieren, um dadurch der Botschaft den Weg zu bahnen, die er ihm zu bringen hatte, seine darauf bezügliche Wirksamkeit gerade mit einer vor den Augen des ganzen Volkes ausgeführten „Tempelreinigung" begann, ist nicht eben auffallend, sondern eben das was wir erwarten mußten. Der Tempel war die Stätte, wo Israel sein Gottesverhältnis gerade als Volk bethätigte; die tiefe Verkommenheit dieses Verhältnisses hatte ihren Ausdruck gefunden in dieser schändlichen Entweihung des Heiligtums; ein reformatorisches Werk, welches beabsichtigte, die religiösen Lasten des Volkes aufzuheben, mußte hier beginnen. Das Profane mußte aus der heiligen Stätte fortgewiesen werden; daraus sollte das Volk lernen, daß die Stätte wirklich heilig war, es sollte wieder dazu kommen, sein Heiligtum und den Gott, der hier wohnte, in dem rechten ehrfurchtgebietenden Lichte zu sehen, und zu der Erkenntnis gebracht werden und zur Reue über die Entheiligung, deren es sich hier schuldig gemacht hatte. Man kann sagen, daß dies Werk Jesu gerade mit diesem seinem Ziel in Parallele steht zu der Bußpredigt des Täufers. Der Unterschied ist eigentlich nur der, daß während der Täufer sich mit seinem Bußruf an die einzelnen Individuen und einzelnen Stände wandte, die zu ihm herauskamen (Luk. 3, 7—14), wendet sich der Herr an das Volk als solches bei seinem Auftreten in dem religiösen Mittelpunkt des ganzen Volkes, im Nationalheiligtum. — Mit diesem seinem Inhalt ist die Tempelreinigung ein Glied in Jesu prophetischem Werke d. i. in seiner Thätigkeit, Israel zu würdigeren und wahreren religiösen Begriffen zu erheben und sein ganzes Verhältnis zu Gott zu reformieren; insoweit hatte dieselbe ihr Seitenstück in dem reformatorischen Auftreten

der alttestamentlichen Propheten — zuerst und vor allem in dem des Elias. Aber es ist noch etwas mehr; es ist zugleich, wie wir gesehen haben, seine erste vor Israel als Volk ausgesprochene Selbstbezeichnung als Messias. Die Einheit beider Momente liegt darin, daß Jesus als der messianische Prophet auftritt, als der Prophet, der — allein unter ihnen allen — Gott als seinen Vater bezeichnen kann (V. 16).[1])

V. 18. Daß die im Heiligtum anwesenden Juden — die hierarchischen oder pharisäischen Repräsentanten des Volkes, das der Offenbarung Gottes in Jesu sich verschloß — über dies energische Einschreiten gegen eine von ihnen gekannte und gebilligte Unsitte tief entrüstet waren, ist einleuchtend. Aber ihr Auftreten gegen diesen Dreisten ist auffallend zahm. Teils mußte wohl ihr — der Erleuchteten und Schriftkundigen — Gewissen ihm recht geben; teils fehlte es wohl nicht daran, daß die eine oder die andere Stimme aus dem gemeinen Volk mit Beifall und Zustimmung zu diesem Auftreten Jesu sich hören ließ, dessen Recht kein Israelit bestreiten konnte, und welches an den Stolz Israels, an seine alten Propheten erinnerte. Jedenfalls unterließen sie es, sich in offenbarer Opposition zu dem eifrigen Tempelreiniger zu stellen, während sie doch zugleich meinten, durch ihre Haltung ihn in eine schlimme Verlegenheit gebracht zu haben: sie räumten vorläufig gleichsam ihm das Recht, so

[1]) Hierin liegt zugleich der Unterschied zwischen dieser Tempelreinigung und der von den Synoptikern berichteten (Matth. 21, 12 ff. Mark. 11, 15 ff. Luk. 19, 45 ff.), welche am Ende der messianischen Wirksamkeit Jesu stattfand, einen Tag nach seinem Einzug in Jerusalem (Mark. 11, 11 u. 15). Diese andere kurz vor dem Tode des Herrn ausgeführte Tempelreinigung ist nicht eine Handlung des messianischen Propheten, sondern des messianischen Königs, der jetzt gerade in die heilige Stadt eingezogen ist und sich als solchem hat huldigen lassen: sie ist nicht ein Zeugnis gegen die Versündigung des Volkes in seinem Verhältnis zu Gott, wie die Propheten es ablegen, nicht eine Bußpredigt, welche er in Wort und That gehalten hat, sondern ein Gericht, welches der König über diese Sünde des Volkes hält, nachdem sich in den inzwischen verflossenen Jahren gezeigt hat, wie wenig jenes prophetische Zeugnis gefruchtet hat. Nichts konnte näher liegen, als daß Jesus sowohl zu Beginn als am Ende seiner messianischen Thätigkeit auftrat — und das gerade am Passahfest (denn auch jene zweite Tempelreinigung fällt auf ein Passahfest) — mit einer solchen Reinigung des Heiligtums seines Vaters; das entspricht gerade der zentralen alles beherrschenden Stellung, welche der Tempel in dem religiösen Leben Israels einnahm, und der Bedeutung des Passahs als des Festes, welches das ganze Volk auf einer Stelle versammelte und so der Handlung eine Öffentlichkeit gab, welche sie sonst niemals hätte gewinnen können.

zu handeln, ein, jedoch, genau genommen, nur unter einer Bedingung, nämlich, daß er dasselbe legitimieren konnte durch „ein Zeichen", welches ihn als einen gottgesandten Propheten stempelte. Denn welcher Mann, außer einem Propheten, hat das Recht, so des Heiligtums altehrwürdige Bräuche zu durchbrechen? Aber Jesus begegnet (V. 19) ihrem Verlangen mit einem Hinweis auf ein zukünftiges Zeichen, und zwar ein derartiges, welches für diese Zeichenforderer ein „Jonaszeichen" sein soll, ein schlagendes Zeichen voller Wirklichkeit, das sich aber ihrer persönlichen Beobachtung entziehen wird. Er fordert sie nämlich auf, „diesen Tempel" abzubrechen, so werde er „in drei Tagen ihn wieder aufrichten". Der Evangelist bemerkt ausdrücklich (V. 21), daß Jesus sprach von dem „Tempel seines Leibes". Daß er ausschließlich von demselben gesprochen haben sollte, ist doch wenig glaubhaft. Er sprach dies Wort in dem Heiligtum selbst, mit dem prachtvollen Tempelgebäude vor seinen und der Zuhörer Augen: daß sein Wort schlechterdings keine Beziehung auf dieses sollte gehabt haben, ist um so weniger wahrscheinlich, als ja im anderen Fall gar kein Zusammenhang bestehen würde zwischen seinem eben vollbrachten Werke und dem Zeichen, welches sein Recht legitimieren sollte. Er war aufgetreten als der, welcher Vollmacht in und über den Tempel hat; es liegt unleugbar am nächsten, anzunehmen, daß das Wunder, worauf er hinweist, auch diesen selben Tempel betrifft und beweist, daß er wirklich über denselben schalten und walten kann als sein Herr und Meister. Die Wahrheit ist, daß Jesu rätselhaftes Wort beide Teile umfaßt, sowohl den Tempel Jerusalems als den Tempel seines Leibes, indem er die innerliche, aber mystische Verbindung vor Augen hat, welche zwischen diesen beiden „Tempeln" im Blick auf ihr Niederreißen und Aufbauen statt hat. In demselben Augenblick, wo Israel Jesu heiligen Leib im Tode „bricht", „bricht" das Volk auch seinen eigenen Tempel auf Moria, indem dieser Tempel von Stund an aufhört, das zu sein, was er bis dahin war, der Ort für das Wohnen Gottes unter seinem Volk: erzürnt darüber, daß Israel sich an seinem Heiligen vergriffen hat, verläßt Gott dies sein Haus, worin er bis dahin gewohnt hat.[1]) Aber der Gegenwart Gottes, welche die wesentliche Herrlichkeit des Tempelhauses ausmachte, beraubt, wird der Tempel zur Ruine: er wird in und mit

[1]) Vgl. Jesu Wort Luk. 13, 35: Siehe, euer Haus soll euch selbst überlassen werden.

Jesu Tode abgebrochen.[1]) Was einige und dreißig Jahre später geschah, als Jerusalems Tempel wirklich zerstört wurde, so daß kein Stein auf dem andern blieb, war nichts anderes, als die äußere, in die Sinne fallende Verwirklichung jener geistigen ideellen Zerstörung. — Und auf gleiche Weise verhält es sich mit den beiden „Tempeln" im Hinblick auf ihre Wiederaufrichtung. In demselben Augenblick, wo der Tempel des Leibes Jesu in der Auferstehung sich erhob, erhob sich auch jener bei seinem Tode in Trümmer gesunkene Tempel Israels — aber nun in neuer geistlicher Gestalt, entsprechend der neuen Periode in der Geschichte des Reiches Gottes, welches nun anbricht. Das ist die christliche Kirche, dieses vollendete Gegenbild zu dem alten Heiligtum Israels, welches nun sich erhebt, gegründet und erfüllt mit den Kräften des Lebens, dessen Durchbruch eben die Auferstehung Jesu ist — die christliche Kirche — welche nun „Gottes Haus" ist, in welchem er durch seinen Geist wohnet.[2]) Aber die Einheit liegt in beiden Fällen in der heiligen Person Jesu. In seiner Person wird der alte Tempel abgebrochen, in seinem Tode, in seiner Person ersteht der neue Tempel, in seiner Auferstehung. In und mit diesem „Zeichen" hat sich Jesus als Herrn und Meister legitimiert, indem er „in drei Tagen" aufrichtete, aber geistlich verstanden, den Tempel, den die Juden abbrechen, indem sie ihn vernichten. Aber dieses Zeichen ist ein „Jonaszeichen", schlagend, aber heimlich.[3])

---

[1]) Das erhielt seinen symbolischen Ausdruck in jenem Reißen des Tempelvorhangs, welches in der Todesstunde Jesu stattfand (s. Lukasev. S. 813).

[2]) Vgl. Stellen wie 1 Kor. 3, 16; 2 Kor. 6, 16; Eph. 2, 20 ff.; 1 Tim. 3, 15; Hebr. 3, 6; 1 Petr. 2, 5.

[3]) Daß bei dieser Auffassung des Wortes Jesu die Erklärung desselben durch den Evangelisten (V. 21) ihre volle Gültigkeit behält, ist einleuchtend. Das „Abbrechen und Wiederaufbauen" bezieht sich ja in der äußeren Wirklichkeit gerade auf Jesu Leib und nur auf diesen; Jerusalems Tempel wird davon nur auf ideelle Weise betroffen. Er bleibt ja — abgesehen von jenem Reißen des Vorhanges — ebenso gut nach wie vor dem Tode Jesu stehen. Und wie das Niederbrechen, so ist auch das Wiederaufbauen ein geistiges, ideelles: der alte Bau bleibt ja unverändert stehen, auch nachdem die christliche Kirche, das neutestamentliche Gegenbild, gestiftet und in Wirksamkeit getreten ist. Gerade dadurch empfängt Jesu Wort einen rätselvollen Charakter, welcher dem Wesen dieses Zeichens entspricht, wovon es als „Jonaszeichen" handelt: die Juden sollten seine Rede nicht verstehen, so wenig, wie sie das Zeichen zu sehen bekommen sollten, wenn es eintraf. Insofern hat dieses Wort Jesu denselben Charakter, der sich in einem

V. 20 u. 21. Kein Wunder, daß die „Juden" diese tiefe Meinung der Rede Jesu nicht faßten, sondern dieselben nur nach ihrem unmittelbaren Wortlaut von dem Tempelgebäude, welches vor ihren Augen lag, verstanden. Und aus diesem Verständnis seines Wortes heraus verhöhnen sie ihn wegen desselben. Sechsundvierzig Jahre habe man an diesem Tempel gebaut, und was in dieser ganzen Zeit nicht fertig gebaut werden konnte, das wolle er in drei Tagen zu Stand und Wesen bringen.[1]) Daß Jesus von dem „Tempel seines Leibes" redete — von seiner heiligen Menschennatur, in welcher die göttliche Natur als in einem Tempel wohnte —; daß mit diesem seinem Leibe das Wunder geschehen sollte, in unmittelbarer Wirklichkeit, während der Tempel vor ihnen nur geistig-ideell davon sollte affiziert werden, das verstanden sie nicht. V. 22. Nicht einmal seine Jünger verstanden damals seine Rede — wie hätten sie auch dazu im stande gewesen sein sollen! Erst später nach seiner Auferstehung erinnerten sie sich an dies rätselhafte Wort, das ihnen, weil sie es nicht gefaßt hatten, ganz aus dem Sinn gekommen war. Und in diesem Lichte seiner Auferstehung kamen sie nicht bloß zum rechten Verständnis seiner Rede, sondern auch zur rechten Glaubensgewißheit

---

großen Teil seiner Gleichnisse ausprägt, die ja auch teilweis darauf berechnet sind, den geistlichen Sinn des Wortes zu verbergen für die verstockten Zuhörer und ihre Gedanken an die rein äußere Form zu heften.

[1]) Der Tempel, welcher vor den Augen der Redenden lag, war der sogenannte herodianische, so genannt, weil er eine von Herodes dem Großen vorgenommene bedeutende Erweiterung und Verschönerung des unmittelbar nach der Rückkehr der Juden aus Babel errichteten Serubabelschen Tempels war. Der Geschichtsschreiber Josephus erzählt, daß König Herodes zu diesem Bauunternehmen schritt und den Juden seinen Beschluß dieserhalb mitteilte im achtzehnten Regierungsjahr d. i. 20—19 v. Chr. Inzwischen kann man kaum annehmen, daß die Bauarbeit selbst schon damals begann. Der König traf nämlich vorher die umfassendsten und großartigsten Vorbereitungen, welche sicher allermindest ein Jahr beanspruchten. Deshalb muß man annehmen, daß die eigentliche Bauarbeit im Frühling des Jahres 18 v. Chr. begann; rechnet man von da — nach u. St. — sechsundvierzig Jahre weiter, so kommt man zu dem Frühling des Jahres 29 n. Chr., als zu dem wahrscheinlichen Zeitpunkt für die bei Johannes erzählte Begebenheit. Das stimmt gut mit der Zeitangabe bei Lukas (3, 1), wonach der Täufer ohngefähr im Herbst 28 n. Chr. auftrat (vgl. d. „Lukasevangel." S. 185). Übrigens wurde der Tempel in diesen sechsundvierzig Jahren nicht fertig erbaut, welche verflossen waren bis auf die Stunde, wo die Juden dies Wort sprachen. Fertig wurde der Tempel nicht vor dem Jahr 64 n. Chr., unter König Herodes Agrippa II. — also nur wenige Jahre vor seiner Zerstörung durch die Römer.

über ihre absolute Wahrheit und Zuverlässigkeit. Sie lag ja nun erfüllt vor ihren Augen. Aber im Lichte dieser Auferstehungsthatsache kamen sie auch zur gläubigen Erkenntnis der unbedingten Glaubwürdigkeit der alttestamentlichen Schrift, dieser Schrift, welche nicht bloß des Messias Auferstehung von den Todten — an Stellen wie Ps. 16, 10; Jes. 53, 10 — vorausgesagt hatte, sondern noch dazu ihr Eintreten nach dem Verlauf von drei Tagen verkündigt hatte.[1]) Da erschloß sich dieses Wort Jesu ihnen in seiner ganzen Tiefe und ward ihnen zu einer neuen Bestätigung sowohl von seiner als der heiligen Schrift Wahrhaftigkeit und Zuverlässigkeit.

V. 23—25. Das Zeichen, welches die Juden schon gewünscht hatten auf der Tempelstätte, hatte er ihnen nicht geben wollen. Aber sonst ließ er es bei dieser Anwesenheit in Jerusalem keineswegs an Offenbarungen seiner Herrlichkeit fehlen. Die Wirkung dieser seiner Wunder war denn auch die, daß noch „viele" zu dem Glauben kamen, daß er der sei, als der er sich dadurch offenbarte, der Messias. Dennoch war dieser ihr Glaube noch erst eine Überzeugung des Verstandes unter der mächtigen Einwirkung seines „Zeichens," — ohne irgend welche persönliche Hingabe an ihn in innerlichem Vertrauen und deshalb ohne ethischen Wert. Jesus „vertraute sich" deshalb diesen, die so an ihn „glaubten," keineswegs. Er hielt sich ihnen gegenüber in gewisser Ferne zurück, schloß sich nicht an sie an, und veranlaßte sie nicht, sich an ihn anzuschließen. Hier wurde kein: „Folge mir", wie oben bei Philippus, laut. Denn durch seine übernatürliche Fähigkeit, die Menschen zu durchschauen und volle Klarheit über ihre Herzensstellung zu ihm und seinem Werke zu gewinnen, verstand er nur allzu gut, wie wenig Wert ihr „Glaube" jetzt noch hatte — wiewohl unter günstigen Verhältnissen aus diesem an sich wertlosen Anfang sich wohl etwas Besseres entwickeln konnte, wovon Nikodemus, von dem der nächste Abschnitt erzählt, ein Beispiel ist.

Das große Selbstzeugnis, mit dem Jesus seine öffentliche Wirksamkeit beginnt, hatte doch nur geringe Wirkung. Bei den Leitern des Volkes erregte es, begleitet wie es war von einem reformatorischen Wirken im Geiste der alten Propheten, sofort Unwillen; an dem Volkskern selbst scheint es unwirksam abgeprallt zu sein. Dagegen

[1]) Nämlich durch den Aufenthalt der Propheten Jonas während dreier Tage in dem Bauche des Seeungeheuers und sein Hervorkommen aus demselben als Lebender. Vgl. Matth. 12, 40 und das „Lukasevang." S. 384 und S. 636 A. 4.

erregten Jesu Wunder, welche er an demselben Passahfest in der heiligen Stadt ausführte, bedeutende Aufmerksamkeit, ja brachte viele dahin, in ihm den Messias zu sehen; zuerst doch nur ein verstandesmäßiger Wunderglaube ohne tieferen Rückhalt in der Persönlichkeit und darum ohne Wert. So dürftig war das Resultat dieser seiner allerersten Hinwendung zu seinem Volke. Wirklich gläubige Anhänger fand er keine; seine kleine Jüngerschar wurde nicht vergrößert. Nur ein hellerer Zug begegnet in diesem traurigen Bilde: Nikodemus.

B. 3, 1—21. Daß es nämlich offenbar die Absicht des Evangelisten ist, den Nikodemus als einen von den „vielen" zu bezeichnen, welche — vorerst noch ohne Tiefe — an den Namen Jesu glaubten, geht aus der nahen Verbindung hervor, in welcher er unmißverständlich diesen neuen Abschnitt zu dem vorhergehenden setzt. Dort wird davon gesprochen, wie jene, welche zu einer Art von Glauben an Jesum kamen, dazu bewogen wurden „durch die Zeichen, die er that;" hier beginnt Nikodemus seine Hinwendung zu dem Herrn damit, daß er von „Zeichen" spricht, „die du thust." Der Evangelist will deutlich uns zeigen, wie Jesus durch sein Wort weiter zu leiten sucht von jenem „Glauben," der sich nur auf seine Zeichen gründet. Doch ist dies nicht so zu verstehen, als wenn des Verfassers Hauptinteresse sich an dieses seelsorgerische Handeln Jesu knüpfe. In diesem Falle hätte ja notwendigerweise irgend etwas mitgeteilt werden müssen über das Resultat desselben bei Nikodemus; aber davon sagt er ja kein Wort. So wie der Bericht jetzt lautet, liegt das Hauptgewicht offenbar auf der Rede Jesu als solcher, auf seinem darin niedergelegten Zeugnis über den Eintritt in das Reich Gottes. Die außerordentliche Bedeutung dieses Zeugnisses ist von vornherein einleuchtend. Er war eben gekommen dieses Gottesreich aufzurichten; nichts kann deshalb bedeutungsvoller sein, als seine Erklärung, wie man ein Glied dieses Reiches wird. Darin ist ja zugleich die authentischte Erklärung über das Wesen dieses Reiches enthalten. Und die Bedeutung dieser seiner Rede wird noch erhöht dadurch, daß er in innigster Verbindung mit seinem eigentlichen Thema, die Bedingungen für den Eintritt ins Gottesreich, von seinen eigenen Werken Zeugnis ablegt, und damit von sich selbst, als der durch sein Erlösungswerk dies Reich begründet, von sich als dem von Gott gesandten Erlöser.

Mit diesem seinem reichen Inhalt gewinnt das Gespräch Jesu mit Nikodemus eine schlechthin grundlegende Bedeutung. Kein Wunder, daß dies die allererste eigentliche Rede Jesu ist, welche unser Evan-

gelist mitteilt. An die Spitze jener ganzen langen Reihe von Jesus-Reden gestellt, welche gerade unser Evangelium enthält, hat sie den Charakter eines Programms für Jesu nachfolgende messianische Wirksamkeit. Insofern nimmt sie eine Stellung ein, welche der der Bergpredigt bei Matthäus (Kap. 5—7) und Lukas (Kap. 6, 20—49) entspricht, die ja auch eine Programmrede Jesu als des Stifters des Gottesreiches ist. Charakteristisch ist doch der Unterschied zwischen diesen beiden Reden. Die Bergpredigt bleibt dabei stehen, die Gesinnung und das Verhalten der Bürger des Gottesreiches zu schildern; in dem Gespräch mit Nikodemus geht der Herr einen bedeutungsvollen Schritt tiefer hinein in die Sache, indem er von der neuen Geburt Zeugnis ablegt, welche die tragende Wurzel seiner Gesinnung und dieses Verhaltens (s. o. S. 16) sei. Dieser Unterschied entspricht der unterschiedlichen Bedeutung des Gottesreiches bei den Synoptikern und bei Johannes, indem jene im ganzen mehr die Früchte betonen, während dieser seinen Blick auf die Lebenswurzel selbst richtet. Ganz ohne Bedeutung für den Unterschied zwischen den zwei Reden ist auch der Umstand nicht, daß während die Bergpredigt vor den Ohren des Volkes gehalten wird (Matth. 7, 28; Luk. 7, 1), Jesus hier bei Johannes seine Worte an einen Schriftgelehrten richtet, bei dem er in jedem Fall das Recht hat Einsicht in Gottes Wort und Erkenntnis seiner Wege vorauszusetzen, sowie dieselben schon im Alten Testamente vorlagen.

Die Unterredung, welche hernach den Charakter einer Rede annimmt, zerfällt in zwei Teile, deren jeder mit einer Frage des Nikodemus eingeleitet wird: V. 2—8; V. 9—21. Im ersten Teil redet Jesus von der neuen Geburt als demjenigen, was die Pforten des Gottesreiches öffnet; in dem zweiten Teil zeugt er von dem Glauben als dem Verhalten auf seiten des Menschen, welches die Bedingung für das Hineinkommen in dasselbe ist. Der Zusammenhang zwischen diesen zwei Teilen liegt darin, daß wenn der Mensch zu diesem Glauben kommt, dann jene neue Geburt ihm zu teil werden wird.

Die äußerst lebendige Weise, in welcher die ganze Unterredung erzählt ist, macht den Eindruck, daß der Evangelist zugegen gewesen ist als Ohrenzeuge, und daß diese tiefen Worte Jesu sich seinem Gedächtnis bis auf die geringsten Kleinigkeiten eingeprägt haben. Dagegen spricht nicht, daß Nikodemus Jesum in der Einsamkeit und zur Nachtzeit aufgesucht hat. Er war bange vor seinen Kollegen, hatte aber keinen Grund sich vor den Jüngern Jesu zu

fürchten. Und daß Jesus auch bei dieser Gelegenheit — wie sonst in der Regel — von diesen oder von einigen aus ihrer Mitte umgeben war, ist ja von vornherein wahrscheinlich.

V. 1. Der Evangelist bezeichnet Nikodemus als zu der Pharisäerpartei gehörend und als einen „Obersten der Juden" d. h. als ein Mitglied des hohen Rats (7, 50). Jede dieser beiden Bezeichnungen hebt hervor, wie bedeutsam das war, was ihn von Jesus schied. Seine Stellung als Pharisäer legte einen tiefen Abgrund zwischen seinem ganzen religiösen Gedankengang und der Lehre Jesu; seine Würde als der vornehme Ratsherr errichtete eine hohe Mauer zwischen ihm und der Person Jesu. Wenn Nikodemus gleichwohl Jesum aufsucht, — wenn auch „zur Nacht" aus Furcht für sein Ansehen bei seinen Kollegen, weiter war er ja noch nicht gekommen — so muß er in Wahrheit starke Beweggründe dazu gehabt haben. Welcher Art dieselben waren, deutet der Evangelist an durch die oben angedeutete nähere Verbindung, in welche er unsern Abschnitt mit 2, 23—25 setzt. Nikodemus war einer von den dort Geschilderten, welche unter dem mächtigen Eindruck des „Zeichens" Jesu zum Glauben an ihn als Messias gekommen war, — sicher nicht zu dem tiefen hingebungsvollen Herzensglauben, mit dem Jesu galiläische Jünger ihn als solchen erkannt hatten, aber immerhin doch zu einer Überzeugung seines Verstandes. Dagegen spricht keineswegs, daß Nikodemus sofort in seinem allerersten Worte Jesum als „Rabbi" anredet und ihn als einen „Lehrer" bezeichnet. Das eine wie das andere schließt schlechterdings nicht aus, daß Jesus in seinen Gedanken etwas weit Größeres, Höheres ist als ein „Lehrer," wenn auch „ein von Gott gekommener," sondern hebt nur die Seite an Jesus hervor, welche für ihn hier vorzugsweise in Betracht kommt.[1]) Nikodemus suchte ihn gerade als Lehrer auf; um unterwiesen zu werden, kam er zu Jesus, dessen Wunder ihn zu der Überzeugung gebracht hatten, er sei der Messias. Und auf welchem Gebiet er Unterweisung von Jesus begehrte, versteht sich von selbst. Nikodemus war ein Pharisäer und ein Schriftgelehrter (V. 10); das will sagen, daß sein Interesse und seine Forschung sich nur innerhalb eines einzigen Gebietes bewegte, dem religiösen. Aber wenn der Lehrer, dessen Unterweisung er auf diesem Gebiete suchte, nach seiner Auffassung der verheißene Messias war, so ist er von etwas ganz anderem zu ihm getrieben worden, als von der Neugierde zu wissen,

[1]) Das Verhältnis ist insofern ganz dasselbe wie in 1, 38, s. o. S. 64 A. 1.

welche neue Lehre überhaupt Jesus wohl zu verkündigen hatte. Als Schriftgelehrter wußte Nikodemus, daß wenn der Messias kommt, es zu dem Zwecke geschehe, das Reich Gottes in Israel aufzurichten. In Betreff dieses Reiches Gottes suchte er Aufklärung über den Weg dazu, die Bedingungen für das Teilhaben an demselben. Das geht ja auch offenbar aus dem Worte Jesu an ihn, V. 3, hervor, welches als „Antwort" auf seine Anrede bezeichnet wird, welches aber klärlich keine Antwort sein würde, wenn dies nicht sein Begehren gewesen wäre. Man hat nicht nötig anzunehmen, daß Jesus in Kraft seines übernatürlichen Wissens sein Begehren verstanden habe, ungeachtet er dasselbe mit keinem Worte ausgesprochen hatte. Wußte Jesus, daß Nikodemus ein Schriftgelehrter war, und wußte er, daß er einer von jenen „Vielen" war, welche in ihm schon jetzt den Messias erkannten, — und Nikodemus hatte natürlich über beides ihn aufgeklärt, als er um eine Unterredung mit ihm bat, — so war damit auch gegeben, daß er kam um darnach zu fragen, und nach nichts anderem.

Daß ein Nikodemus die vulgäre Einbildung seiner Zeit geteilt haben sollte, daß jeder Israelit als solcher sicher Zugang zu dem messianischen Gottesreich haben sollte, ist wenig wahrscheinlich; wie konnte er in solchem Falle kommen, eine Aufklärung zu suchen betreffs des Zutritts zu diesem Reiche; dann würde dasselbe ja ohne weiteres für ihn wie für alle seine Landsleute offen gestanden haben. Daß er dagegen zu hören erwartete, die Bedingung für das Teilhaben am Reiche Gottes seien die und die heiligen Werke, das lag in seinem Pharisäerstandpunkt begründet. Gleichwohl war es ihm Ernst mit seiner Frage, Ernst mit seinem Wunsch, in dieser Sache Licht und Klarheit zu bekommen. Das geht genugsam schon daraus hervor, daß er, der Pharisäer und Ratsherr, überhaupt zu Jesus kam. Das geht hervor aus dem liebevollen Entgegenkommen, welches er bei Jesus findet, wie aus den Früchten, welche dieser Besuch bei ihm brachte. Denn derselbe macht den Nikodemus zu einem gläubigen und bekennenden Jünger Jesu (7, 50; 19, 39).

V. 2—8. V. 2. Nikodemus bringt nicht sein eigentliches Gewerbe vor, spricht die Frage nicht aus, die er im Grunde beantwortet sehen wollte. Statt dessen beginnt er damit — gleichsam um sein Kommen zu erklären — mit dem Geständnis, daß er und mit ihm alle jene andern in Jerusalem, welche durch die Wunder Jesu zum „Glauben" an ihn als Messias gekommen seien, in ihm einen „Lehrer" sähen, der „von Gott gekommen" sei, also einen Lehrer, bei dem

man erwarten kann, vollen deutlichen Bescheid zu bekommen. Es ist der messianische Prophet, der von Gott verheißene große Lehrer (5 Mos. 18, 15 ff.), den er hier in Jesus zu erblicken bekennt. V. 3. Aber Jesus versteht den eigentlichen Zweck seines Kommens und giebt ihm eine Antwort, bevor er noch seine Frage ausgesprochen hat. Mit einem feierlichen „wahrlich, wahrlich ich sage dir", welches von vorn herein die so eingeleitete Aussage sowohl als hochwichtig wie als unerwartet für Nikodemus bezeichnet, bezeugt er ihm, daß es nur eine Bedingung gebe, — diese sei aber unumgänglich — um „Gottes Reich zu sehen", d. h. einen Anteil daran zu bekommen; man muß von neuem geboren werden. Wir hörten schon oben, daß das Reich Gottes für das damalige Judentum keineswegs etwas Fremdes oder Unbekanntes war. Im Gegenteil: es war der Gegenstand der Hoffnung und Erwartung. Aber welchen Begriff verbanden die Juden damit? Sie dachten sich darunter eine Wiederaufrichtung des alten Davidsreiches unter dem messianischen König, ein Reich in Macht und Herrlichkeit, welches von dem heiligen Lande aus, da sich auch die Heiden ihm unterwerfen würden, sich über die ganze Erde ausbreiten sollte und eine Fülle von Frieden und Glück umschließen sollte — ein Reich, in welchem Israels Gott, ungestört von der Gewalt eines Feindes, verehrt werden sollte, und an dessen Freuden alle Nachkommen Abrahams teil haben sollten, da auch die abgeschiedenen Israeliten desselben durch die Auferstehung von den Toten teilhaft werden sollten. Gegen diesen Begriff von dem Reiche Gottes, dessen wesentliche Gedanken auch von einem Nikodemus geteilt wurden, richtet nun Jesus sein Wort, welches diesem Reiche einen rein geistlichen Charakter[1]) anweist, indem er als Be-

[1]) Gottes Reich, d. i. das Reich, dessen König Gott ist, ist ursprünglich das ganze Universum, so wie es aus seiner Schöpferhand hervorging. Als von ihm und zu ihm geschaffen ist die Welt in dieser ihrer ersten Gestalt nicht bloß in absoluter Abhängigkeit von ihm, sondern sie gehorcht ihm als ihrem Könige auch mit willigem Gehorsam. Aber dies Verhältnis wurde durch die Sünde in seiner tiefsten Wurzel zerstört. Durch die Sünde hat die Schöpfung in ihrem Herrn, dem Menschen, sich gegen Gott als ihren König empört. Allerdings bleibt die absolute Abhängigkeit von Gott, in welcher sich die ganze Schöpfung vor dem Sündenfall befand, auch nach demselben bestehen; Gott, welcher einmal die Welt aus dem Nichts hervorrief, hat auch die Macht sie in das Nichts zurückzurufen, und kein Geschöpf kann auch nur einen einzigsten Augenblick irgendwie sein Dasein gebrauchen, ohne daß Gott es will. Dessen ungeachtet giebt es noch einen Teil der Schöpfung, in welchen die Sünde nicht eingedrungen ist, und innerhalb dessen das ursprüngliche Verhältnis zu Gott als dem König noch besteht,

dingung für den Eintritt in dasselbe eine neue Geburt fordert, eine so durchgreifende Veränderung in dem ganzen persönlichen Leben,

nämlich das heilige Engelreich. Aber abgesehen von dieser Ausnahme ist das Verhältnis Gottes zur Schöpfung in ihrem innersten Kern zerstört. Der Rest desselben, welcher noch in der Abhängigkeit der Welt von ihrem Schöpfer besteht, kann sein Wesen als des Gottes der heiligen Liebe nicht befriedigen, und stimmt nicht mit der Idee seines Königtums, welches verlangt, daß ihm von seinen Unterthanen mit willigem Gehorsam gehorcht werde. Deshalb war es eine Forderung seines Wesens, daß er Heilung suchen mußte für jenen in seinem Reiche eingetretenen Bruch; indem er das Universum als Ganzes zu dem ursprünglichen Verhältnis zu ihm zurückführte (Eph. 1, 10), ebenso wie es eine Forderung seiner Liebe zu seiner abgefallenen Schöpfung war, welche, weil zu ihm geschaffen, niemals Ruhe oder Glück finden kann, außer in dem so wieder aufgerichteten ursprünglichen Verhältnis zu seinem „König". Deshalb wollte Gott aufs neue sein Reich in der Vollkommenheit aufrichten, in welcher es bestand, bevor die Sünde zerstörend in dasselbe eingedrungen war. Von Ewigkeit her ist der Plan dazu von Gott gefaßt, so gewiß er von Ewigkeit her den Sündenfall vorhersah, welcher diesen Plan notwendig machte (Matth. 25, 34). Aber diese Restitution des Gottesreiches konnte nicht auf äußerliche mechanische Weise vor sich gehen, so wie ein irdischer Herrscher durch ein Amnestiedekret aufrührerische Unterthanen begnadigt. Was Gott nach seinem Wesen fordern mußte, war eine Veränderung in dem geistigen Verhalten der Schöpfung zu ihm, in ihrer Herzensstellung, so wie dieselbe von ihrem persönlichen Haupt, dem Menschen, repräsentiert wird. Gott mußte die Sünde überwinden und entfernen, bevor von einer Restitution seiner Königsstellung die Rede sein konnte; ja er mußte durch Mitteilung seines heiligen Gotteslebens an die Menschheit aufs neue dieselbe sich gleich machen. Diesen geistlichen Beginn der Wiederaufrichtung seines Reiches vollzog Gott innerhalb der Welt in der Person Jesu Christi. Er ist dieses Reiches persönliche Voraussetzung (Apgsch. 28, 23. 31; Matth. 21, 42), da er allein die Scheidewand der Sünde und des dadurch hervorgerufenen göttlichen Zornes beseitigen und die Mitteilung des göttlichen Lebens an die Menschen vermitteln konnte. Ja die Person Jesu Christi ist schon als solche das Reich Gottes im embryonischen Zustand; denn in ihm ist schon Gott und Mensch vereinigt. Von seinem Kommen in die Welt empfängt nun dieses in seiner Person embryonisch enthaltene und in seinen Voraussetzungen gegebene Reich seine Entwicklung dadurch, daß die Menschen des von ihm ausgehenden neuen Lebens teilhaft gemacht werden und, solcher Weise ethisch veredelt und erneuert, in der Gemeinschaft des Geistes sich an ihn und um ihn zusammenschließen, mit ihm und mit jedem andern gegenseitig vereinigt durch diesen allgemeinen neuen Geist, welcher eben das Prinzip für die herzliche Anerkennung Gottes als Königs ist und für den bestimmten Einfluß dieser Anerkennung auf das ganze persönliche Leben. So ist die Wiedergeburt des Menschen die erste Bedingung für seine Bürgerschaft in diesem in Christo wieder aufgerichteten Reiche Gottes und dieses Reich existiert bereits von der ersten Stunde an, wo Menschen, nachdem sie diese durchgreifende persönliche Ver-

daß dasselbe einen neuen Anfang bekommt, so abschließend und bestimmend für dasselbe in seinem ganzen Verlauf, wie die Geburt selbst es ist für das natürliche Leben. Was in dem natürlichen Leben eines Menschen erreicht oder gewonnen werden kann, oder hernach erreicht und gewonnen wird, hat also hier nicht die geringste Bedeutung; das ist alles hier ganz wertlos; hier wird ein absolut neuer Beginn gefordert, wodurch ein neues und anderes persönliches Leben in dem Menschen entsteht, so unabhängig von dem bisherigen, so wenig zusammenhängend mit seinen Voraussetzungen, daß es ganz und gar auf eine neue Geburt zurückzuführen ist, von welcher dies neue Leben sich ebenso ausschließlich bestimmt entfaltet, wie das natürliche Leben sich aus der physischen Geburt entwickelt. V. 4. Das war wohl ein Neues, was der Pharisäer hier zu hören bekam! Er kann diese Rede nicht fassen. Daß Jesus mit seinem Worte, „man müsse von neuem geboren werden", eine durchgreifende Veränderung und Erneuerung der ganzen persönlichen Lebensrichtung des Menschen forderte, das verstand er freilich. Aber wie ist eine solche denkbar und möglich? Eine so durchgreifende Veränderung in dem ganzen persönlichen Leben des Menschen, welche als eine neue „Geburt" bezeichnet werden kann, die muß doch wohl eine Unmöglichkeit sein, jedenfalls in einem längere Zeit hindurch fortgesetzten und damit in einer bestimmten Richtung festgesetzten Menschenleben; wie soll einer eine

---

änderung erfahren haben, in der Innerlichkeit einer persönlichen Gemeinschaft sich an Jesum anschließen (Matth. 12, 28; Luk. 17, 21). In dieser seiner ersten Entwicklungsform ist dieses Reich noch, übereinstimmend mit dem Kern seines Wesens, ein rein geistliches Reich (Luk. 17, 20); es tritt noch nicht als eine organisierte Gemeinschaft hervor, nach außen erkennbar durch gewisse Lebensfunktionen, welche sich an bestimmte Mittel knüpfen und durch besondere Organe sich vollziehen. Aber der Übergang zu dieser anderen Existenzform des Reiches Gottes geschieht, als Jesus die Welt mit seiner sinnlichen Gegenwart verläßt; sie vollzieht sich an jenem Pfingsttage, wo die geisterfüllte Jüngerschar durch das Zeugnis des Apostolates als bekennende Gemeinde hervortritt. Von da an beginnt die Existenz des Reiches Gottes als Kirche. In dieser Form führt sie von nun an ihr Dasein, so lange, als der diesseitige Weltlauf währt — als die nach außen abgegrenzte, um die Gnadenmittel gesammelte Gemeinschaft derer, welche in der Lebensgemeinschaft mit dem verklärten Christus stehen. Am Ende der Zeit soll dieselbe übergehen in das Reich der Herrlichkeit (Luk. 21, 1). In diesem, in welchem von den Bürgern des Reiches alles entfernt ist, was der vollen Anerkennung und Hingebung an Gott als König widerstrebt und hinderlich ist, ist das Gottesreich für alle Ewigkeit erfüllt und realisiert, sowie Gott dasselbe bei der Schöpfung der Welt beabsichtigte.

schlechthinige Erneuerung, eine schlechthin neue „Geburt" erfahren, „wenn er alt ist." Das wußte Nikodemus ja, der selbst ein älterer, erfahrener Mann war, daß jemand die faktische Richtung, welche sein persönliches Leben genommen hat, er gerade dadurch empfangen hat, daß er sich aus der und auf der Basis der Eigentümlichkeit entwickelt hat, mit der er in die Welt geboren wurde. Sollte nun die von Jesus geforderte absolute Veränderung in der ganzen persönlichen Lebensrichtung wirklich eintreten, so ist dazu nichts weniger nötig als ein ganz neuer Lebensgrund, welchen man ja nur durch eine neue leibliche Geburt erlangen kann; jene geistliche Wiedergeburt würde nicht zu stande kommen können ohne eine leibliche Wiedergeburt, und eine solche ist ja eine Unmöglichkeit! Nikodemus Einwendung ist keineswegs thöricht. Sie hat nur einen Fehler: er denkt nicht an die Möglichkeit, daß hier Kräfte wirksam sein können, welche außerhalb der Menschheit selber liegen, Kräfte, welche das auszurichten vermögen, was ganz gewiß dem sich selbst überlassenen Menschen unmöglich ist. V. 5. Der Herr macht ihn nun in seiner Antwort darauf aufmerksam, daß solche Kräfte hier wirklich vorhanden sind; Nikodemus kennt sie selbst. Er nennt „Wasser und Geist" als die Faktoren, durch deren Wirken die von ihm verlangte „Wiedergeburt" zu stande komme, so daß dieselbe doch statthaben kann ohne irgend eine Wiedergeburt der leiblichen Natur des Menschen. Das Wasser war ja schon in und mit der Johannestaufe als ein Faktor innerhalb des religiösen Lebens Israels aufgetreten; es kann keinem Zweifel unterliegen, daß Nikodemus, ein ernstlich suchender Israelit, selbst diese Taufe von dem Vorläufer empfangen hat, zu dem ja fast das ganze Volk Israels hinausströmte, um sich taufen zu lassen, zuerst und vor allem natürlich eben die unter diesem Volk, deren Herzen etwas wußten von dem sehnsüchtigen Verlangen nach dem verheißenen Heil. Aber dann hatte ja Nikodemus auch das Zeugnis des Täufers von dem gehört, welcher „mit dem heiligen Geiste taufen", d. i.: das durch seine Vorläufer-Taufe begonnene Werk fortsetzen und vollenden sollte dadurch, daß er des eigenen Gottesgeistes teilhaftig machte (1, 33). Aber zwischen jenem „Wasser" und diesem „Geist" bestand nun eine tiefe und innerliche Verbindung. Jeder Israelit, welcher der Johannestaufe treu blieb, die er empfangen hatte, und dies Zeugnis des Vorläufers gelten ließ, welches ihn geleitet hatte, war damit so vorbereitet für das Jüngerverhältnis zu Jesus, daß, wenn derselbe seine Wirksamkeit begann, er ganz sicher ein Jünger Jesu werden mußte. Aber dann hatte er ja die

„Geistestaufe" zu erwarten, mit welcher Jesus zu seiner Zeit taufen wollte; das Teilhaftwerden des heiligen Geistes, welchen er nach seinem Fortgang von der Erde ausgießen wollte. Als getauft mit dem „Wasser" der Johannestaufe, und teilhaftig geworden des von Jesus gesandten „Geistes" hatte dann ein solcher die Gabe des neuen Lebens empfangen, war eben „wiedergeboren" und hatte damit Zugang bekommen zu dem von Jesus aufgerichteten Gottesreiche. Aber der „Geist" ist damit als der eigentliche positiv wirkende, lebenschaffende Faktor offenbart; das „Wasser" der Johannestaufe spielte im Verhältnis dazu nur eine untergeordnete, vorbereitende Rolle; deshalb spricht Jesus von jetzt an nur von dem „Geiste" als der Quelle des neuen Lebens (V. 6. 8.). So ist dies Wort des Herrn noch erst ein Verheißungswort; er weist damit hin auf die Geistesausgießung, welche die Zukunft bringen soll. Aber für einen Nikodemus war dieser Hinweis vollständig verständlich, sowohl auf Grund der bestimmten Voraussagen des Täufers über die messianische „Geistestaufe" als auf Grund der alttestamentlichen Weissagungen von der Ausgießung des heiligen Geistes.[1])

Aber daß nun eine solche geistliche „Wiedergeburt" vonnöten ist, daß es nicht genug ist mit irgend welcher Verbesserung des schon vorhandenen natürlichen Lebens — das ist eine notwendige Folge des Wesens des Reiches Gottes, von welchem hier die Rede ist. Gottes Reich ist nämlich eine geistliche Gemeinschaft, geprägt und bestimmt von dem Gottesgeiste, durch welchen Gott in diesem seinem Reiche wohnt und herrscht; deshalb kann die natürliche Geburt schlechterdings nicht die Wesensbeschaffenheit mitteilen, welche gefordert

[1]) Muß demnach, wie hier entwickelt, festgehalten werden, daß was Jesus hier mit „Wasser und Geist" zunächst und unmittelbar bezeichnen will, das Wasser der Johannestaufe und der Geist ist, den er später ausgießen will — so daß also dies Wort Jesu auf Stellen wie 1, 26 u. 33; Matth. 3, 11 zurückweist — so ist doch damit keineswegs ausgeschlossen, daß das Wort eine mittelbare und indirekte Hinweisung auf das Taufsakrament, die Taufe der christlichen Kirche enthält. Jesu Wort an dieser Stelle ist ja in unbegrenzter Allgemeingültigkeit ausgesprochen; es kann nicht bloß der Zeit des Nikodemus gelten wollen, als die Johannestaufe stattfand und die Geistesausgießung bevorstand, es ist offenbar als eine Regel gemeint, welche für den Eintritt in das Reich Gottes gilt während des ganzen irdischen Lebenslaufes dieses Reiches. So empfängt dieses Wort Jesu eine neue Erfüllung in der von ihm gestifteten christlichen Taufe, die zugleich „Wasser und Geist" ist, indem die beiden Faktoren, welche zu jener Zeit noch ergänzend neben einander standen, hier zu Einem verbunden sind und in einer mystischen Einheit zusammenwirken.

wird für den Eintritt in dasselbe. Was aus der natürlichen Geburt entsteht, trägt sein Gepräge von dem Fleische, d. i. von der sündigen Menschennatur, welche bei derselben wirksam ist; als geboren von dieser sündigen Menschennatur ist es selbst sündig: „Fleisch" vom „Fleisch." Nur das, bei dessen „Geburt" der Geist, Gottes eigener Geist, der wirksame Faktor gewesen ist, empfängt die hier geforderte Wesensbeschaffenheit, kommt dazu das Wesen des Gottesgeistes zu tragen, seines heiligen göttlichen Lebens teilhaftig zu werden. Und nur einem solchen öffnet das geistliche Gottesreich seine Thore. Wohl ist diese geistliche Wiedergeburt ein Mysterium, unergründlich für den menschlichen Gedanken. Aber davon kann keine Einwendung gegen die faktische Wirklichkeit dieser Geburt genommen werden. Schon in dem Reiche der Natur giebt es ja Vieles und Großes, dessen Wirklichkeit anerkannt werden muß, wiewohl es schlechthin nicht verstanden werden kann. Wußte Nikodemus das nicht aus eigener Erfahrung? Oder zweifelte er an der Wirklichkeit des Windes, dessen Brausen er hört, auch wenn er den Ort nicht kennt, wo er entsteht, den Punkt, wo er aufhört? Aber gerade so verhält es sich mit dem, „der vom Geist geboren ist", er steht in einem Leben, dessen faktische Wirklichkeit einfach anerkannt werden muß, wie weit auch die Menschengedanken davon entfernt sein mögen, seine Entstehungsweise zu begreifen.

In diesem ersten Teil seiner Rede (V. 2—8 drehen sich Jesu Worte noch um das rein Objektive: er spricht hier die ganze Zeit von einer Handlung Gottes, welche dem Menschen widerfährt, indem er denselben durch seinen Geist wiedergebiert. Anders wird es nun im zweiten Teil V. 9—21.

2) V. 9—21. V. 9. Jesu Wort hat jedenfalls einen so tiefen Eindruck auf Nikodemus gemacht, daß er seine Meinung von der Unmöglichkeit einer solchen „Wiedergeburt" hat fahren lassen. Aber noch ist erst wenig Klarheit in seiner Seele. Wie kann ein Mensch an dieser neuen Geburt Anteil gewinnen? Welcher Weg führt dahin? Welches Verhalten von seiner Seite ist dazu nötig? Diese neue Frage entsteht bei ihm und er bittet um Antwort darauf. V. 10. Und der Lehrer, der von Gott gesendet ist, giebt ihm eine Antwort — doch nicht ohne daß er zuvor seine Verwunderung ausgesprochen hat, daß der „Lehrer in Israel" — denn so angesehen war dieser Schriftgelehrte, daß er mit diesem Ehrennamen bezeichnet werden kann — hier Aufklärung gebraucht. Kennt denn Nikodemus seines Volkes heilige Schriften nicht, welche doch sein täg-

liches Studium waren? Hat er denn da nicht fast auf jedem Blatte es ausgesprochen gefunden, daß der Weg, welcher den Menschen zu den Gütern und Gaben führt, die Gott seinem Volke verheißen hat, der Glaube ist, die vertrauensvolle Hingebung im Glauben an Gottes Boten? Hat er vor allem vergessen, daß gerade da, wo der messianische Prophet verheißen wird (5 Mos. 18, 15 ff.), von der Verantwortung die Rede ist, die jeder auf sich nimmt, der nicht im Gehorsam des Glaubens auf seine Rede acht giebt? Aber diesen messianischen Propheten sieht ja Nikodemus in Jesus. Welches Verhalten von seiten des Menschen kann es dann sein, welches den Menschen zum Teilhaben an dem wiedergebärenden Geiste bringt, den er zu bringen hat, und von dem er vorhin gesprochen hat, außer dem Glauben an ihn? V. 11. Das hätte der „Lehrer in Israel" einsehen sollen. Aber es fehlte sehr viel daran, daß dieser Glaubensweg in seiner Notwendigkeit erkannt und betreten wurde — sowohl bei Nikodemus als überhaupt bei dem Volk, dem er angehört. Zwei große Gotteszeugen sind zur Stunde in Israel wirksam: Jesus selbst und sein Vorläufer; aber welche Aufnahme findet deren Zeugnis wohl? Wenn sie von der neuen Geburt dieses Geistes reden als von der Bedingung für den Eintritt in dies Gottesreich, welches nun aufgerichtet werden soll, — so wie das Jesus eben jetzt gethan hat, und wie sein Vorläufer gethan hat, wenn er auf die Geistestaufe hinwies, welche der Messias bringen soll (1, 33; Matth. 3, 11), — so ruht dies ihr Zeugnis auf dem festesten Grunde: beide reden nur von dem, was sie wissen — Jesus in Kraft seines unmittelbaren göttlichen Wissens, der Täufer in Kraft der Offenbarung, welche ihm zu teil geworden war (1, 33) —, beide zeugen nur von dem, was sie gesehen haben, indem sie beide das Kommen des Geistes über Jesum wahrgenommen haben, das ihn ausrüstete, mit diesem lebenbringenden Geiste zu taufen (vgl. 1, 33. 34 mit Mark. 1, 40.). Aber trotz dieser unbedingten Zuverlässigkeit ihres Zeugnisses — wie wenige sind es doch, welche es „angenommen" und sich wirklich im Glauben ihm angeschlossen haben, der sie zu Teilhabern an diesem wiedergebärenden Geiste macht! Bis auf diese Stunde hat er sechs Jünger gefunden. Sitzt nicht Nikodemus selber da mit einem Herzen voll von ungläubigem Zweifel? V. 12. In Wahrheit, das verheißt wenig Gutes für die Zukunft. Wovon Jesus bisher in dieser Unterredung gesprochen hat, das sind doch nur „irdische Dinge" gewesen: er hat gesprochen von dem Reiche Gottes nach seiner irdischen Seite, als einer hier auf Erden existierenden Gemeinschaft, welche sich

durch die „Wiedergeburt" irdischer Menschen vollzieht; und diese seine Rede hat nur geringes Glaubensverständnis bei dem gefunden, der auf sie gehört hat. Wie soll es da werden, wenn er jetzt, so wie es gleich im folgenden geschieht, auf die „himmlischen Dinge" zu sprechen kommt, die doch auch einen notwendigen Bestandteil seines Zeugnisses ausmachen: über dasselbe Gottesreich nach seiner himmlischen Seite, wie es in Gottes Ratschluß geplant ist, wozu dann die Sendung des Sohnes und sein ganzes Erlöserwerk gehört? Wird er auf etwas Glaubensverständnis gegenüber dieser Verkündigung rechnen können? Und doch muß ihm geglaubt werden, geglaubt werden sowohl seinem Zeugnis (V. 13) als seinen Werken (V. 14—18) —, das erste, weil er und er allein von diesen Dingen reden kann wie einer, der sie kennt, das andere, weil der Glaube die unumgänglich notwendige Bedingung ist, um den Segen dieses seines Erlöserwerks zu empfangen.

V. 13. Geglaubt werden muß seinem Zeugnis von diesen himmlischen Dingen. Denn er ist der Einzigste, der überhaupt von ihnen zeugen kann: er ist im Himmel selbst, bei Gott, gewesen, hat in seinem heimlichen Rat gesessen, so daß er — er allein — diese Dinge kennt. Daß er im Himmel gewesen ist, das bezeugt hinlänglich die Thatsache, daß er „vom Himmel herabgestiegen" ist (vgl. Ephes. 4, 9. 10.), damals als er von Gott in die Welt gesendet worden ist, um dies Zeugnis zu bringen. Ja er ist hinfort im Himmel: ist in Wahrheit der Himmel der Ort Gottes, so ist der Menschensohn dort beständig; so gewiß er beständig und ohne Unterbrechung in der innerlichsten Gemeinschaft mit Gott steht (1, 18 u. o. S. 41, A. 1.), hat er da nicht ein Recht, Glauben an sein Zeugnis zu verlangen? Aber geglaubt muß ihm auch werden in seinen Werken. V. 14. In diesem Werke stellt sich die reale gegenbildliche Erfüllung dessen, was symbolisch und vorbildlich bei einem bestimmten Anlaß während der Wüstenwanderung der Kinder Israel geschah. Damals als dieselben zur Strafe für ihr feindseliges Murren wider Gott von giftigen Schlangen heimgesucht wurden und während derselben Buße thaten und zu Gott flehten um Gnade und Hilfe, da befahl Gott Mose, ein Bild einer solchen Schlange zu machen und dies Bild auf einer hohen Stange zu befestigen, so daß jeder, welcher mit der Zuversicht des Glaubens an Gottes Verheißung auf dieses Bild sehe, errettet würde, auch wenn er schon von dem giftigen Biß getroffen war (4 Mos. 21, 4—9). Dies Bild der beißenden Schlange stellt dieselbe als überwunden durch die Kraft Gottes dar: wie sie

da hängt, tot und erstarrt in dem kalten Metall, ist sie gebunden und unschädlich; im Glauben auf sie blicken heißt an ihre Unschädlichmachung glauben, an Gott als an ihren Überwinder glauben. Aber was dort in schattenhafter Symbolik geschieht, wiederholt sich bei Christo in realer Wirklichkeit. In dem ans Kreuz „erhöhten" (vgl. 8, 28), ist die Sünde — dieses tödliche Gift der Menschheit — dargestellt, auf der einen Seite freilich in ihrer tödlichen Wirkung (denn Christus stirbt ja durch ihren Biß, um ihretwillen) aber auf der anderen Seite auch als überwunden von Gott (sein Tod ist ja der Sünde Sühne; er tötet die Sünde am Kreuze) (vgl. Kol. 2, 15); jeder, der glaubend auf ihn in diesem seinem sühnenden Tode hinblickt, wird von der Sünde gerettet, welche bereits ihren Giftzahn in ihn geschlagen hat. Aber der Glaube ist hiefür die unumgängliche Bedingung, der Glaube an Christum, als den von Gott gesandten und am Kreuze zur Schau gestellten Erlöser. Nur „wer da glaubet", bekommt in ihm ein ewiges Leben. — Aber indem Jesus weiterhin diesem Gedankengang folgt, — der Notwendigkeit des Glaubens gegenüber seinem Erlöserwerk — kommt er nun dazu, dies Zeugnis von „den himmlischen Dingen" abzulegen, von welchen er oben sprach. V. 16. Denn von dem Erlösungswerke steigt er auf zu dem Erlösungsratschluß, dem Liebesratschluß Gottes gegenüber der in der Sünde verlorenen Welt. Was Gott so an dem Kreuze that, wo er Christum darstellte als das Gegenbild jener ehernen Schlange, war ja gerade der Ausdruck seiner erbarmenden Liebe zu dem gefallenen Menschengeschlecht. Eine so große Liebe zeigte er dem gegenüber, wiewohl dasselbe doch seiner Liebe so wenig würdig war, daß er nicht seines eingebornen Sohnes verschonet hat, vielmehr ihn „dahingab" in alles, was er erfahren mußte, um die Rettung des Menschengeschlechtes zu erlangen. Aber — Glaube ist die Bedingung, um Zutritt zu diesem Heil zu erlangen, „jeder, der an ihn glaubt", bekommt Teil an ihm; bei dem Glaubenden — und nur bei ihm erfahren die Heilsgedanken Gottes ihre Verwirklichung. V. 17. 18. Heilsgedanken waren es nämlich, welche Gott gegen die Welt hatte, da er ihr seinen Sohn sandte, keine anderen Gedanken, keine Gerichtsgedanken. Als einen Erlöser sandte er seinen Eingeborenen, nicht als einen Richter. Wohl aber wird sein Kommen zu einem Gericht für die Menschen, wie weit er auch davon entfernt ist, daß er komme, um sie zu richten: Aller ewiges Geschick wird absolut entschieden und bestimmt durch das Verhältnis, in welches sie sich zu ihm stellen. Ja

wie weit er auch davon entfernt ist, zum Gericht zu kommen, so ist das doch gerade jene abschließende Bedeutung des Glaubens, wovon oben die Rede gewesen ist, daß derselbe für jeden Menschen die Kraft des Gerichts bekommt: wo der Glaube ist, da fällt das Gericht fort, — denn die Zuerkennung des ewigen Lebens hat da schon eine Stelle gefunden, so wird also das Gericht hier überflüssig (vgl. 5, 24) —; wo der Glaube nicht ist, da ist das Gerichtsurteil schon gefällt — denn die Aberkennung des ewigen Lebens ist hier schon eingetreten in und mit dem Unglauben selbst — so wird das Gericht auch hier überflüssig.[1]) So groß ist die Bedeutung des Glaubens, welchen Jesus fordert: in und mit seinem Vorhandensein oder Nichtvorhandensein vollbringt sich schon hier im Leben der Abschluß des ewigen Geschicks jedes einzelnen Menschen.

V. 19—21. Aber Jesus geht näher ein auf dieses Gericht, welches sich schon hier in der Zeit vollzieht, und dessen Prämissen der Glaube oder Unglaube des Menschen bilden, wie sein Inhalt die Zuerkennung oder Aberkennung des ewigen Lebens ist. Was dasselbe bestimmt, ist die Stellung des Menschen zu ihm. Aber was bestimmt wieder diese seine Stellung zu ihm? Das ist ihres Herzens Lust oder Unlust zu dem Guten. In ihm ist das „Licht" d. i. das Wesen der Wahrheit und Heiligkeit (s. o. S. 31 A. 1) in seiner absoluten Fülle in die Welt gekommen; gegenüber den Menschen in der Welt übt dies „Licht" eine scharf scheidende, kritische Wirkung aus, welche auf der innersten Grundrichtung ihres Herzens gegenüber dem Bösen oder dem Guten beruht. Die allermeisten Menschen, ja so viele, daß die Ausnahmen nicht in Betracht kommen, haben schon jetzt, da Jesus dieses Wort ausspricht, Stellung gegen ihn genommen.[2]) Und weshalb? Weil „ihre Werke böse" waren. Denn solange ein

---

[1]) Was hier V. 18 gesagt wird, streitet nicht gegen die Lehre der Schrift an andern Stellen, daß alle am jüngsten Tage zum Gericht kommen sollen (s. Röm. 14, 10; 2 Kor. 5, 10), denn dies Gericht des jüngsten Tages ist eigentlich nur die feierliche Proklamation der für jeden Menschen nach seiner Stellung zu Christus schon hier im Leben gefallenen Entscheidung. Jedes Menschen ewiges Geschick wird schon hier in diesem Leben entschieden.

[2]) Es darf uns nicht wundern, daß Jesus schon in einem so frühen Zeitpunkt seiner messianischen Wirksamkeit sich so mißtrauisch über ihre Resultate ausspricht. Die Evangelien zeigen uns nur wenige und vereinzelte Züge aus dieser seiner ersten Wirksamkeit, während deren sicher sich nur allzuviel Anlaß bot, diese niederschlagende Erfahrung zu machen. Konnte der Täufer schon zu dieser Zeit aussprechen, daß „niemand sein (d. i. Jesu) Zeugnis annimmt" (V. 32), wie viel mehr Jesus selbst!

Mensch an dem hängt, was böse und sündig ist, kann es nicht anders sein, als daß dieser Mensch rein instinktmäßig das „Licht“ scheut und flieht: jede Offenbarung des Wesens der Heiligkeit und Wahrheit wird ja für ihn ein Gericht. Nur der, der „die Wahrheit thut“, der sich eines ethisch berechtigten Lebensverhaltens befleißigt, sucht das „Licht“; er hat nicht allein nichts dagegen, daß das „Licht“ sein Verhalten beleuchtet, sondern er wünscht auch solche Prüfung durch dasselbe, denn es ist ihm von Wert, Klarheit über dessen wirkliche Art und Beschaffenheit zu gewinnen, während er zugleich ein gutes Gewissen hat, im Anlaß seiner Werke; sie sind ja „in Gott gethan“.[1] Hier liegt also dies, was das im tiefsten Innern Bestimmende für das Verhältnis des Menschen zu dem ist, der hier redet. Es ist ihres Herzens Liebe oder Haß gegenüber dem Guten. Jeder, welcher das Gute liebt, wird gleicherweise notwendig und folgerichtig sich zu ihm hingezogen fühlen, wie der, welcher das Gute haßt, sich von ihm abgestoßen fühlen wird. Das eine wie das andere beruht darauf, daß in ihm das „Licht“ in die Welt gekommen ist. Aber gerade deshalb ist es denn auch so, daß das Gericht jeden trifft und rechtmäßig treffen kann und muß jeden nach seinem Verhältnis zu *ihm*, d. i. nach seinem Glauben oder Unglauben. Denn der Glaube an ihn ist ebenso sicher der Ausdruck für das Streben des Herzens nach dem Guten, wie der Unglaube gegen ihn den Haß gegen eben dies Gute zu tage bringt. Hier findet die für alle Ewigkeit abschließende Bedeutung des Glaubens oder Unglaubens ihm gegenüber ihre Erklärung. — Daß Jesus mit seinem ernsten Worte hier in V. 19—21 speziell und direkt auf den geblickt hat, der hier als sein Zuhörer saß, kann nicht zweifelhaft sein. Ganz gewiß war Nikodemus „zum Licht gekommen“ — „er kam zu Jesus“, heißt es ja von ihm V. 2 — und das ungeachtet er in seiner Stellung viel zu über-

[1]) D. h. seine Werke, sein praktisches Lebensverhalten, ist hervorgegangen und der Ausdruck einer persönlichen Gemeinschaft zwischen ihm und Gott, so daß er in Gott als in seinem Lebenselemente lebt. Dieser Ausdruck „in Gott gethan“ beweist, daß Jesus hier nur von solchem reden kann, was seine Stelle findet innerhalb des Umkreises der „*göttlichen Offenbarung*“. Sollen jemandes Werke „in Gott gethan“ sein, so muß er zuerst und vor allem diesen Gott *kennen*. Aber der Herr spricht ja auch zu einem *Israeliten*; innerhalb seines Volkes in Israel waren die Bedingungen vorhanden für ein Verhältnis zu Gott, wie das von Jesus hier berührte. Und auf jeden, der in einem solchen Verhältnis zu dem Gott Israels stand, mußte seine Selbstoffenbarung in Christus eine unwiderstehliche Anziehung ausüben.

winden hatte, bevor er sich dazu bequemen mochte; daß das „Licht" ihn mächtig anzog, ist offenbar. Aber — er kam „in der Nacht". Es war also doch etwas, was ihn noch zurückhielt. Deshalb wollte Jesus ihm nun auch in dieser Hinsicht helfen, indem er ihn dazu brachte, den entscheidenden Schritt zu thun, die große Wahl zwischen Licht und Finsternis zu treffen.

So bewegt sich dieser ganze zweite Teil der Reden (V. 9—21) auf dem Gebiet des Subjektiven, und dieser subjektive Charakter prägt sich um so deutlicher aus, je weiter die Rede vorwärts schreitet, bis dieselbe zum Schluß bei dem Subjektivsten von allen verweilt, bei dem Willen des Menschen und zeigt, daß hier, in dem Herzen, die Entscheidung liegt, auch wenn nach der Stellung desselben gegenüber Gott und seinem Reiche gefragt wird.

Während Jesus den Nikodemus über die Wiedergeburt und den Glauben, als der Voraussetzung für den Eintritt in das Reich Gottes und über dieses selbst belehrt, hat er sich selbst als den eingeborenen Sohn Gottes bezeichnet, als den, welchen Gott zur Errettung der Welt gesendet hat, als den, dessen persönliche Bedeutung so groß und abschließend ist, daß jedes Menschen ewiges Geschick von dem Verhältnis abhängt, in welches er sich zu ihm stellt. Und auf dieses Selbstzeugnis Jesu fällt für den Evangelisten das Hauptgewicht; im Hinblick auf dies Zeugnis Jesu über seine Person und sein Werk, hat er diese bedeutsame Rede mitgeteilt. Mit diesem ihrem Inhalt schließt sich dieselbe würdig an das Selbstzeugnis Jesu im Tempel, welches im vorigen Abschnitt mitgeteilt worden, trotz des außerordentlichen Unterschieds in Bezug auf Zeit und Ort, welcher zwischen der Rede Jesu im Heiligtum Israels vor den Tausenden der Passahfestpilger und seinem Zeugnis hier in der Herberge in der Stille der Nacht vor einem einsamen Zuhörer besteht.

Zweimal hat Nikodemus nach seiner ersten Anrede ein fragendes Wort an Jesum gerichtet, beidemale ein Ausdruck für die Unsicherheit und den Mangel an Verständnis, in welchem er sich befand. Jesus hat jedesmal geduldig in unermüdeter Liebe geantwortet. So fragt Nikodemus nicht mehr. Er schweigt mit gesenktem Haupte, während des Herrn Wort tiefer und tiefer in seine Seele dringt. Und wie Jesus seine Rede mit dem ernsten Worte V. 19—21 schließt, hat Nikodemus erst recht nichts mehr zu sagen. Sein Herz ist zu voll. Stumm verläßt er den „gottgesandten Lehrer", der so wunderbar ergreifend zu seinem Herzen und Gewissen gesprochen hat. Aber

das Saatkorn brachte seine Frucht. Nikodemus wurde ein Jünger des Herrn. Er bekannte sich zu ihm im Leben (7, 50) und im Tode (19, 39). Er fand den Weg, den Jesus ihm hier in den stillen Stunden der Nacht gewiesen hatte.

C. 3, 22—36. Das Resultat des ersten öffentlichen Auftretens Jesu mit seinem Selbstzeugnis im Mittelpunkt der Theokratie war nicht sehr reich gewesen. Bei den leitenden Kreisen des Volkes zeigte sich schon sofort bei jener Tempelreinigung die unwillige Haltung, welche seitdem sich zu dem hartnäckigen Widerstand und Kampf bis zum Tode verschärfte: ein Nikodemus war eine einsame Gestalt innerhalb dieser Kreise. Und bei dem Volke fand der Herr freilich eine Art „Glauben," aber einen Glauben, der nur auf seinen Zeichen und Wundern beruhte, ohne zuversichtliche Hingabe an seine Person, ohne wirklichen ethischen Wert. So fand der Herr sich aufgefordert zu einer anderen Form seiner Wirksamkeit zu greifen. Er erkannte, daß das vorbereitende Werk, welches sein Vorläufer gethan hatte, nicht tief genug gegriffen hatte gegenüber diesen harten Herzen; er beschließt deshalb selbst in das Werk der Vorbereitung einzutreten und sich neben den Täufer zu stellen als „sein eigener Vorläufer." Dieser Schritt rief verschiedentliche Bewegungen im Volke hervor, aber gerade deshalb auch zugleich Unwillen bei den Jüngern des Täufers, welche sich doch vor ihrem Meister beschwerten über dies nach ihrer Meinung undankbare Auftreten Jesu, in welchem sie sonach einen Konkurrenten des Mannes erblickten, dem er doch, wie sie meinten, in hohem Maße sein eigenes Ansehen verdankte. Aber der Täufer weist ihre Klage zurück und nimmt davon Anlaß ein schönes Zeugnis von Jesu, seiner Person und seinen Werken abzulegen, — zum letztenmal vollbringt er damit das Zeugenwerk (in unserem Evangelium), um deswillen er gekommen war (1, 7). Dies letzte Zeugnis des Täufers von Jesu tritt dann hier im Bericht des Evangelisten zwischen die Selbstzeugnisse Jesu, welche vorher und nachher mitgeteilt werden, ebenso wichtig und bedeutungsvoll wie diese, denn sie sind von dem Vorläufer ausgesprochen, welcher von Gott gesendet war (1, 6) und mit prophetischem Blick begnadigt war (1, 33).

V. 22—24. Nach seinem von so geringen Resultaten begleiteten Aufenthalt in Jerusalem begiebt sich Jesus in das „judäische Land," d. i. hinaus in die die Hauptstadt umgebende Landschaft (s. Mark. 1, 5), wahrscheinlich in der Richtung des Jordanthales, um da die vorbereitende Wirksamkeit zu beginnen, wovon wir oben

sprachen. Hier brachte er, mit Taufen beschäftigt, längere Zeit in Gesellschaft seiner Jünger zu. Wie lange diese seine Täuferwirksamkeit währte, läßt sich nicht mit Bestimmtheit sagen; aus der Stelle 4, 35 (s. u.) geht hervor, daß sein ganzer Aufenthalt in Jerusalem und Judäa zusammen bei dieser Gelegenheit (also von dem 2, 13 erwähnten Passahfest an) ungefähr acht Monate dauerte; aber da wir nicht wissen, ein wie großer Teil dieses Zeitraums auf den Aufenthalt in der Hauptstadt selbst entfällt, können wir auch nicht sicher die Zeitdauer seiner Täuferwirksamkeit draußen in der Provinz angeben. So ganz kurz kann sie nicht gedauert haben; sicher jedenfalls mehrere Monate. Diese von Jesus — noch nicht persönlich, sondern durch seine Jünger (4, 2) — ausgeführte Taufe hat doch nichts zu thun mit der von ihm späterhin (Matth. 28, 19) eingesetzten christlichen Taufe. Das zuletzt erwähnte „Tauffakrament" hat zur Voraussetzung, daß Jesu Werk vollendet ist, daß seine Person verklärt, und daß der heilige Geist ausgegossen und gegenwärtig ist in der Gemeinschaft, welche die Taufe vollzieht. Noch war nichts von dem allem jetzt der Fall. Dagegen steht diese Taufe Jesu auf einer Linie mit der Johannestaufe, was ja auch nicht nur in der Natur der Sache liegt, sondern auch aus der unverkennbaren Nebeneinanderstellung derselben an unserer Stelle hervorgeht. V. 22. 23. Wie die Johannestaufe war auch diese Taufe Jesu der Ausdruck der Umkehrung — mit nachfolgender Sündenvergebung — welche als Vorbereitung für das Gottesreich gefordert würde, welches Jesus aufrichten wollte. So stand also Jesus Schulter an Schulter neben seinem Vorläufer: denn auch Johannes war weiter beschäftigt mit der Ausübung seines Täuferberufs, und zwar in „Ainon nahe bei Salim" — zwei Ortschaften, deren Belegenheit nicht mit Bestimmtheit nachgewiesen werden kann, die man aber zum Teil hat mit zwei Städten „Silhim und Ajin" identifizieren wollen, von denen gelegentlich der Aufteilung Kanaans nach seiner Eroberung die Rede ist (Jos. 15, 32) und welche im südlichsten Teil des Landes lagen, ganz nahe am Rande der Wüste.

V. 25. 26. Daß unter solchen Umständen leicht eine gewisse Eifersucht zwischen den Jüngern der beiden großen Meister entstehen konnte, läßt sich denken. So geschah es denn auch — doch wird nicht berichtet, daß Jesu Jünger sich in dieser Richtung vergingen. Das war dagegen wirklich der Fall mit den Johannesjüngern. Den Anlaß dazu gab ein Zwist mit einem „Juden," in welchen sie gerieten. Dieser scheint, schwerlich ohne eine gewisse aufreizende

Absicht, sich herabsetzend über ihren Meister im Verhältnis zu seinem neuen „Konkurrenten" Jesus geäußert zu haben. Er hat wahrscheinlich sich darauf berufen, daß Johannes selbst ja so nachdrücklich Jesum als den unendlich viel Größeren bezeichnet habe, „dessen Schuhriemen aufzulösen er nicht würdig sei" (1, 26—33); durfte und konnte es da die Jünger des Johannes wundern, daß die „Reinigung," welche Jesu Taufe gab, kräftiger, wirksamer war als die, welche durch die Taufe ihres Meisters vollbracht wurde? Die Jünger des Täufers waren nicht bedenklich gewesen, den so hingeworfenen Handschuh aufzunehmen; es entstand ein vollständiger Streit zwischen ihnen und dem Juden über diese beiden Formen der „Reinigung" auf das bevorstehende Gottesreich, die Johannestaufe und die Jesustaufe, und da sie es kaum leicht hatten, jenes von dem eigenen Zeugnis des Täufers entlehnte Argument für die größere Wirkungskraft der letzteren zurechtzustellen, so brachten sie die Sache selbst vor ihren großen Meister. Die Art und Weise, wie sie das thaten, verriet einen schlecht verborgenen Unwillen gegen Jesum. Sie beschuldigten ihn geradezu der Undankbarkeit. Johannes hatte durch sein „Zeugnis" so wesentlich zu seinem Ansehen beigetragen, und nun trägt er kein Bedenken geradezu als sein Nebenbuhler aufzutreten. Ihre Aufregung verriet sich auch in dem leidenschaftlich übertreibenden Worte, daß „Alle" nun Jesu nachlaufen (12, 19) während ihr eigener Meister in den Schatten tritt vor diesem neuen und unerwarteten Konkurrenten in der Täuferwirksamkeit, dem er doch selbst durch sein „Zeugnis" vorwärts geholfen habe.

Aber Johannes dämpft ihren Zorn durch ein herrliches selbstloses Wort über Jesus und über sich und über ihr gegenseitiges Verhältnis; ist Jesus die aufgehende Sonne, er selbst der untergehende Stern, so ist dies nichts anderes als die notwendige Folge von dem was (V. 27—30) und wer (V. 31—36) jeder von ihnen ist. — V. 27—30. Er beginnt seine Rede mit dem ganz allgemeinen Ausspruch, „daß der Mensch nichts empfange, es sei ihm denn vom Himmel gegeben". V. 27. Damit blickt der demütige Vorläufer auf sich selbst; er kann weder, noch will er — wenn er's könnte — sich zu etwas anderem machen, als was er nach Gottes Willen und der Bestimmung seines Berufes ist. Geht es dann nun abwärts mit seinem Ansehen, so will er sich willig darin finden, und darin einen Ausdruck des göttlichen Willens erkennen. V. 28. Und haben seine Jünger ihn daran erinnert, daß er von Jesus Zeugnis abgelegt hat, so erinnert er nun sie an den Inhalt dieses seines Zeug-

nisses: sie sollen seine Zeugen dafür sein, daß er bestimmt jeden Gedanken daran abgewiesen hat, selbst der Messias zu sein, und ausdrücklich Jesum als diesen Großen bezeichnet hat, sich selbst nur als seinen Vorläufer (1, 20—27). V. 29. Um das hieraus folgende gegenseitige Verhältnis zwischen Jesus und ihm selbst zu bezeichnen, benutzt Johannes ein vom Hochzeitsfest entlehntes Bild. Schon in den alttestamentlichen Schriften [1]) ist das Verhältnis des Herrn zu seinem Volke bezeichnet mit Bildern, die entlehnt sind von menschlicher Liebe und ehelicher Treue; im Neuen Testamente werden dieselben öfters von Christi Verhältnis zu und seiner Vereinigung mit der Gemeinde angewendet, wobei dann diese Vereinigung bald als mit seinem ersten Kommen [2]) bald als mit seiner Wiederkunft [3]) eintretend gedacht wird, indem dieselbe bald nach ihrem grundlegenden Beginn, bald nach ihrer abschließenden Vollendung angesehen wird. Hier ist nun Jesus der Bräutigam und hat den mit dieser Stellung gegebenen Ehrenvorrang — denn sein ist ja die Braut, seine Hochzeit ist es, die gefeiert wird — während Johannes ihm zur Seite die zurücktretende Stellung einnimmt, daß er sein „Freund" ist, der für ihn geworben hat, und nun bei der Hochzeit „als ein fröhlicher Zuschauer dasteht" und sich freut, den frohen Jubel des Bräutigams zu vernehmen [4]). Diese Freude ist sein Teil an dem Festjubel und dieselbe ist nun „vollkommen geworden": Dasselbe, was seine unverständigen Jünger mit Eifersucht und Bitterkeit um seinetwillen erfüllt hat, nämlich das steigende Ansehen Jesu, die wachsende Bewegung, welche er weckt, das hat gerade dazu gedient, seine uneigennützige Freude über das Glück des „Bräutigams" vollkommen zu machen, indem er darin schon weissagende Zeichen erkennt, daß Jesu Werk, Israel für den Glauben zu gewinnen, glücken wird [5]).

[1]) Vergl. — abgesehen von dem Hohenliede, welches durchgehends dies Verhältnis schildert Ps. 45. Jes. 54, 5. 62, 4, 5; Jer. 3, 1. Hos. 1—3 u. a.

[2]) So auch — abgesehen von unserer St. — Matth. 9, 15.

[3]) So Matth. 25, 1—13; Eph. 5, 31. 32. Offenb. 19, 7; 21, 2; 22, 17.

[4]) Vergl. Jer. 7, 34; 16, 9; 25, 10.

[5]) Daß diese Ansicht des Täufers von dem Fortgang und den Resultaten des messianischen Werkes Jesu eine sehr sanguinische war, zeigt die evangelische Geschichte in ihrem weiteren Verlauf. Diese Braut war schwer zu gewinnen, und dieser Bräutigam bekam wenig zu schmecken von festlichem Jubel, aber desto mehr von Enttäuschung, Kummer und Leiden. Vergl. auch des Täufers eigenes Wort unten V. 32. Jedoch kommt es hierauf in diesem Zusammenhang gar nicht an. Was hier hervorgehoben werden soll, ist einzig und allein das Zeugnis, das der Täufer Jesus gab, — die Stellung, welche er ihm und sich selbst anweist.

V. 30. Eine natürliche Folge dieses großen Unterschieds in seiner Stellung ist es dann, daß Jesus „wachsen muß", der Täufer „abnehmen muß": je mehr es Jesus gelingt, seine Aufgabe auszuführen, desto mehr muß und wird seine Person in Würde, Ansehen und Ehre steigen; je mehr es dem Täufer gelingt, seine Aufgabe zu lösen, desto mehr wird und muß er dazu kommen, zurückzutreten in der Betrachtung aller, so gewiß es ja gerade sein Beruf ist von und über sich selbst hinzuweisen auf Jesus. Wer denkt an den Herold, wenn der König sich gezeigt hat?

V. 31—36. Von der Stellung und dem Beruf Jesu und seiner selbst hat Johannes im ersten Teil seiner Rede gehandelt; im zweiten Teil spricht er von ihrer beider Ursprung und Wesen und weist auf den tiefen Abstand hin, der auch hier zwischen beiden besteht. V. 31. Jesus ist von oben her gekommen, indem sein Wesen einen überirdischen Ursprung hat; und kraft dieser seiner hohen Herkunft ist er „über alle", übertrifft er alle Menschen in Bezug auf das Wesen. Er selbst dagegen ist „von der Erde", indem er von allgemein irdischer Herkunft ist, durch irdische Zeugung und Geburt entstanden; infolge dessen ist auch sein ganzes Wesen „von der Erde", wie seine Rede irdisch ist.[1]) Wie ganz anders ist es mit „Jesus". V. 32. Was er in seiner Rede bezeugt, das hat er alles aus erster Hand; und wenn seine Rede von himmlischen Dingen zeugt, so spricht er von seinem Eigenen; indem er auch da nur ausspricht, was er „gesehen und gehört hat", d. h. was auf seiner persönlich-unmittelbaren Erkenntnis beruht, da er bei Gott in seinem Himmel gewesen ist und da diese selben himmlischen Dinge vernommen hat (oben V. 13). Wie furchtbar ist es deshalb, daß sein Zeugnis Widerstand und Ablehnung statt gläubiger Annahme findet![2]) V. 33. Aber umgekehrt haben dann auch die

---

[1]) D. h. seine Rede, soweit sie seine eigene ist, ist nicht verschieden von der allgemein menschlichen. Dies schließt natürlich nicht aus, daß er im Dienste Gottes als sein Rüstzeug genommen werden und eine „himmlische" von oben her stammende Rede auf seine Zunge gelegt werden kann. Aber dies ist dann eben nicht seine eigene Rede. Anders ist es mit Jesu. V. 32.

[2]) Diese hoffnungslose Ansicht von dem Resultat des messianischen Zeugenwerkes Jesu, welche der Täufer hier ausspricht, steht in scharfem Gegensatz zu seinem Worte (V. 29) über seine nun vollkommene Freude über des Bräutigams Jubel. Die Ursache ist, daß Johannes Betrachtung der Sache bald bestimmt wird durch seine Freude über die, wiewohl sehr eingeschränkte, Aufnahme, welche Jesus schon gefunden hat, und die Be-

Jünger, welche Jesus schon gewonnen hat, soviel an ihnen ist, die Wahrhaftigkeit Gottes bewiesen, indem sie dadurch, daß sie Jesus Vertrauen schenkten V. 34, damit dieses Vertrauen Gott selbst gegenüber bestätigt haben, so gewiß Gott es ist, der ihn gesendet hat, und sein Wort deshalb Gottes eigenes ist.

Mag nämlich Jesus immerhin in allgemein menschlicher Weise auftreten, in seinem äußeren Wesen nicht von andern Menschen verschieden, er ist doch Gottes eigener Gesandter, seine menschliche Natur, in welcher er wie jeder andere Mensch erscheint, ist durch Gottes Geist, mit dem er gesalbet ist, in einer Fülle, welche ganz die Grenze überschreitet, welche sonst das Bestimmende für die Mitteilung desselben ist, ausgerüstet und tüchtig gemacht das Organ für die Selbstoffenbarung Gottes zu sein. Gott ist ja doch in seiner Zuteilung des Geistes nicht an irgend eine bestimmte Grenze gebunden, daß er nicht Jesus eine reine, ganz andere Fülle des Geistes sollte geben können, als den Menschen zuteil wird. — V. 35. Aber das Zeugnis des Täufers über die Würde und Bedeutung der Person Jesu nimmt in seinem allerletzten Wort einen noch höheren Flug. Jesus, so bezeugt er — ist Gottes eigener Sohn (s. o. S. 41, A.), der Gegenstand der Liebe seines Herzens; ein Ausdruck dieser Liebe Gottes zu ihm ist es, daß er ihm „alles in seine Hand gegeben hat", d. i. ihm eine allumfassende Gewalt beigelegt hat, die Gewalt, die entscheidende Bestimmung über alle Geschicke der Menschen zu treffen, indem dieselben sich gänzlich nach dem Verhältnis richten, welches jeder zu ihm einnimmt: der, welcher an ihn glaubt, hat in und mit diesem Glauben „ewiges Leben", V. 36, der, welcher ihm „ungehorsam ist", indem er sich weigert, ihm den Glauben zu schenken, den er verlangt, ist damit aus dem Leben ausgeschlossen, welches allein den Namen des Lebens verdient, und hat an dessen Stelle sich den Zorn Gottes zugezogen, welcher in verzehrender Energie „über ihm bleibet" in alle Ewigkeit, und ihn der ewigen Verdammnis übergiebt.

---

wegung, welche er schon hervorgerufen hat, bald wiederum beeinflußt wird durch seinen Schmerz über die Kälte und den Unglauben der großen Mehrheit. Der unvermittelte Gegensatz zwischen diesen beiden Betrachtungsweisen ist zu erklären durch den außerordentlichen Wert, den jeder, ob auch noch so dürftige, Erfolg hier hat; der Wert dessen, was hier ausgerichtet wird, ist so groß, daß der Täufer, wenn er daran denkt, zur Freude gestimmt wird und vergißt, was in entgegengesetzter Richtung liegt. Umgekehrt ist das Tragische bei dem Widerstand gegen Jesus so schwerwiegend, daß, wenn Johannes seine Gedanken darauf ruhen läßt, er jene günstigen Resultate aus dem Auge verliert. Das erste geschieht V. 29, das andere hier V. 32.

Je weiter die Rede des Täufers vorwärts schreitet, desto mehr tritt er selbst in den Hintergrund auch in der Weise, daß er hernach gar nicht mehr sich selber erwähnt, sondern ausschließend von Jesus spricht; von sich selber spricht er nicht ein Wort nach V. 31, wo er den tiefen Unterschied zwischen Jesus und sich selbst im Blick auf ihren Ursprung ausgesprochen hat, wovon der anderweite Unterschied nur die natürliche Folge ist. Die letzte Aussage in der ganzen Rede ist ein Hymnus zum Preise Jesu, worin kein anderer genannt wird, als er allein.

So hat der Täufer seinen Jüngern geantwortet, welche ihm eine verletzende Klage über Jesus als über einen undankbaren Nebenbuhler vorbrachten. Und mit diesem Zeugnis hat er in unserem Evangelium sein letztes Wort gesprochen. „Er sollte zeugen von dem Licht", heißt es schon von ihm im Prolog. Von seinem Zeugnis hat nun der Evangelist ein Bild gegeben. Das letzte Glied in der Kette schließt sich würdig an seine Vorgänger: 1, 19—34. Überall dieselbe Demut im Blick auf sich selbst, überall dieselbe Klarheit im Blick auf Jesus; überall tritt er hervor als der, welcher über sich selbst hinaus auf den weist, „der da kommen sollte" (Apgsch. 19, 4). —

D. 4, 1—42. An die beiden Selbstzeugnisse Jesu im Tempel und vor Nikodemus wie an das Zeugnis des Täufers über ihn schließt sich nun als viertes Glied in der Reihe Jesu Selbstzeugnis von dem samaritanischen Weibe und ihren Landsleuten.

Von Jerusalem und Judäa verlegt sich die Scene nach Samaria. Eine bedeutungsvolle Veränderung! Damit ist die Handlung übergegangen von dem Gottesvolk zu einem von demselben tief verachteten halb heidnischen Mischvolk,[1]) von den „Eigenleuten" des Herrn zu Fremden. Und hier findet er eine Aufnahme, welche weit die übertrifft, welche er in Judäa und Jerusalem gefunden hat: einen Glauben, welcher nicht begehrte Zeichen zu sehen (2, 23 ff.), sondern dem es genug ist, sein Wort zu hören, einfältig Gläubige, denen er sich daher auch vollständig vertrauen kann während eines zweitägigen Aufenthalts, indem er sie durch sein fortgesetztes Selbstzeugnis dahin bringt, in ihm den „Weltheiland" (V. 40—42) zu erkennen. Die Hauptsache sowohl in der Begebenheit selbst als in dem Bericht des Evangelisten von demselben ist doch das Selbstzeugnis Jesu selber, welches hier mit außerordentlicher Klarheit und Bestimmtheit (s. V. 26) zum Ausdruck kommt.

[1]) S. in Betreff der Samariter des Verf. Werk „Die Apostelgeschichte". S. 187 ff.

Es geht aus dem ganzen Bericht hervor, daß Jesus eine solche Wirksamkeit außerhalb Israels nicht *suchte*. Er konnte das auch nicht nach dem Matth. 15, 24 ausgesprochenen Grundsatz für seine irdische Berufswirksamkeit. Aber wenn Gott es gleichwohl so lenkte, daß er zu einer Wirksamkeit hier gelangte, und gerade hier ihm einen so günstigen Boden dafür gab, so ist das doch keineswegs etwas zufälliges. *Fürs erste* sollte diese Empfänglichkeit Samarias *Israels* Unempfänglichkeit in ein klares Licht stellen und damit diese Antwort des Volkes festlegen — ein Gedanke, der ja einer der Grundgedanken in unserem Evangelium ist. *Zum andern* sollte es Jesu Jüngern eine höchst nötige Anweisung für ihre zukünftige Thätigkeit geben, die nämlich: an Samaria nicht mit dem Evangelium vorbeizugehen. Samaria ist — religiös und national eben so wohl als geographisch — die Übergangsstation von Israel zur Heidenwelt; da sollte und mußte die Verkündigung des Evangeliums zuerst Fuß fassen, wenn es Israel verlassen sollte. Aber hier war ein vielhundertjähriges Vorurteil zu überwinden. Die Samariter waren von den Israeliten nicht bloß *verachtet* als unreine Nicht-Israeliten (V. 9), sondern auch *verhaßt* als eine Art religiöser Konkurrenten (V. 20). Dies Vorurteil mußte gebrochen werden, so gewiß das Evangelium überhaupt über Israels Grenzen hinausdringen sollte. *Deshalb* wird Jesus von seinem Vater zu dieser Wirksamkeit in Samaria geführt; sein Beispiel und der Erfolg seines Wirkens gerade hier mußte ja seinen Jüngern eine klare Anweisung geben. In dieser Hinsicht steht die hier erzählte Begebenheit parallel mit mehreren anderen Zügen in der evangelischen Geschichte, wo gerade Samaritaner in ein Licht treten, welches die Israeliten beschämen mußte (Luk. 10, 33; 17, 16).

Der Abschnitt zerfällt in drei Unterabteilungen: 1) V. 1—30 Jesus und das Weib am Jakobsbrunnen; 2) V. 31—38 Jesus und die Jünger; 3) V. 39—42 Jesus und die Samaritaner.

1) V. 1—30. Es konnte ja nicht lange währen, so mußte das Gerücht von Jesu Täuferwirksamkeit[1]) draußen in Judäa und von der

[1]) Der Evangelist bemerkt ausdrücklich, daß Jesus seine Taufe nicht *persönlich* ausführte, sondern durch seine sechs Jünger, von denen 1, 35—51 die Rede gewesen ist. Sein Beweggrund dazu ist nicht schwer einzusehen. Hätte er selbst die Taufhandlungen ausgeführt, so wäre er ja *ganz* an Johannes Seite getreten, und der Unterschied zwischen ihm und dem Vorläufer wäre für das Volksbewußtsein ganz verwischt. Namentlich würde es hiebei unklar geblieben sein, daß er doch eine andere „Taufe" zu geben habe, die „Geistestaufe", welche bereits von dem Täufer als die dem

dadurch hervorgerufenen Bewegung unter dem Volke den Pharisäern zu Ohren kommen, diesen aufmerksamen Wächtern über jede religiöse Bewegung in Israel. V. 1—3. Und bei diesen mächtigen Volksleitern, welche mit eifersüchtigem Interesse jeder Bewegung bei dem Volke folgten, welche ihrem Ansehen und Einfluß Abbruch thun konnte, erregte die Nachricht davon selbstverständlich eine unwillige Aufmerksamkeit; Jesus hatte ja schon bei seinem ersten Auftreten in Jerusalem und im Heiligtum ihren Zorn erweckt durch sein reformatorisches Einschreiten gegen Gebräuche, welche sie zugelassen hatten. Es war für sie nur ein kurzer Schritt, vom Unwillen zu feindlichen Verhaltungsmaßregeln überzugehen; sie hatten zu dieser Zeit die Macht in dem hohen Rat, und es würde ihnen nicht schwer gefallen sein, denselben zum Einschreiten gegen Jesum als einen Volksaufwiegler und Betrüger zu veranlassen. Aber — seine Stunde war noch nicht gekommen; er konnte sein Werk nicht dem aussetzen, daß es abgebrochen wurde im Augenblicke, wo es begann. So beschloß er denn Judäa zu verlassen, wo die Pharisäerpartei zahlreich und mächtig war, und sich nach Galiläa zurückzuziehen. Er ging dem Konflikt mit den Pharisäern noch aus dem Wege, welchem er später begegnen sollte (7, 1) und beschloß eine Weile sein „Vorbereitungswerk" und seine Taufe einzustellen, ja auf jede öffentliche Wirksamkeit einstweilen zu verzichten, und sich in seine Heimat Nazareth zu begeben, um hier eine Zeit in Stille und Zurückgezogenheit zuzubringen, bis die durch sein erstes Auftreten hervorgerufene Bewegung in den südlichen Gegenden sich würde gelegt haben (siehe oben S. 67 A.). V. 4—6. Sein Weg führte ihn, wenn er nicht einen bedeutenden Umweg machen wollte, durch Samaria, und hier nahe an der Stadt Sychar[1]) vorbei, nahe bei „dem Stück Landes, welches Jakob seinem Sohne Joseph gab".[2]) Hier war „Jakobs

---

Messias besonders zukommende im Gegensatz zu der von ihm ausgeführten Wassertaufe bezeichnet war.

[1]) Wahrscheinlich das jetzige Landstädtchen Askar, ein paar Kilometer östlich von Sichem, dem heutigen Nâbulus.

[2]) Nach 1 Mos. 33, 18. 19. kaufte Jakob in der Nähe der Stadt Sichem ein Stück Landes von den „Kindern Hemors". Nach 1 Mos. 48, 22 giebt der Patriarch im voraus — abgesehen von dem, was bei der Eroberung Kanaans sonst noch den Nachkommen dieses seines Lieblingssohnes zufallen sollte — ein Stück Land, wovon er sagt, daß „er (Jakob; nämlich in seinen Nachkommen, den Israeliten) es von den Amoritern nahm mit Schwert und Bogen." Die Amoriter hatten also, während Jakob abwesend war in Ägypten, sich dieses Landstückes bemächtigt, welches er sich in gültigem

Brunnen“.[1]) Und hier, wo diese Stammväter des Volkes Gottes gewandelt haben, wo sie ihr Pilgerleben im Glauben an Gottes Verheißungen (Hebr. 11, 13) gelebt haben, hierhin kommt nun der, welcher dieser Verheißungen Erfüller war; hierhin, wo sie ihren Brunnen gegraben hatten, kommt nun der, welcher das „lebendige Wasser“ zu geben hatte.

Müde von der Wanderung setzt sich Jesus hier bei dem Brunnen nieder, während seine Jünger in das naheliegende Sychar gehen, um Speise zu kaufen. Er selbst folgte ihnen nicht da hinein; er hatte ja nicht daran gedacht, in diesen Gegenden eine Wirksamkeit auszuüben. Es war ungefähr die „sechste Stunde“ des Tages, d. h. sechs Uhr nachmittags (s. o. S. 65, A.). V. 7. 8. Wie Jesus hier in der Einsamkeit sitzt, sicherlich das Herz voll Sorgen über den Unglauben, den er bis dahin bei seinen Volksgenossen gefunden hat, und über die Feindschaft, welche ihn nun zwang, eine Zeit lang seine öffentliche Thätigkeit zu unterbrechen, sieht er eine Samariterin von Sychar sich dem Brunnen nähern, um Wasser zu holen. Und wie Jesus seinen Blick auf sie richtet, erkennt er in ihr (s. 2, 24. 25.) eine große Sünderin (V. 18), aber zugleich eine für das Evangelium empfängliche Seele, eine solche, die nach seinem eigenen Wort (Matth. 21, 31) Gottes Reich näher stand als die selbstgerechten Pharisäer, welche ihn nun von Judäa fortgetrieben hatten, — und er versteht seines Vaters Willen, daß er diese Seele für den Glauben und für ein neues Leben gewinnen soll.

Denn dieses Weib war eine große Sünderin, aber eine von denen, welche der Wahrheit nicht feindlich gegenüber standen. Das

---

Handel erworben hatte; nun sagt er prophetisch voraus, daß seine Nachkommen, wenn sie wieder nach Kanaan zurückkommen, dies sein gesetzliches Eigentum zurückerobern werden, welches darauf Joseph in seinen Nachkommen zufallen soll. Nach Josua 24, 32 wurden bei der Rückkehr aus Ägypten Josephs Gebeine, welche das Volk mit sich führte, hier begraben.

[1]) Von mehreren Patriarchen wird ausdrücklich erzählt (so z. B. von Abraham: 1 Mos. 21, 25. 30., Isaak: 1 Mos. 26, 18 ff.), daß sie während ihrer Wanderungen in Kanaan Brunnen gruben; daß dann auch Jakob dasselbe that, und zwar auf diesem von ihm gekauften Grundstücke, ist ja sehr wahrscheinlich, ungeachtet es nicht ausdrücklich im alten Testament erzählt wird. Dieser Jakobsbrunnen existiert noch jetzt. Er liegt ungefähr $1\frac{1}{2}$ Kilometer von Askar, dem alten Sychar, gleich bei der großen Landstraße von Judäa nach Galiläa, unmittelbar unterhalb des Berges Garizim. Der Brunnen ist sehr tief, ungefähr 25 Meter; gleichwohl ist er jetzt zur Sommerszeit oft trocken. Man kann sehen, daß er vor Zeiten noch tiefer gewesen ist, als er jetzt ist.

zeigt sich einerseits in einer gewissen Treuherzigkeit, die z. B. sie dazu bringt, Jesus sofort auf sein Wort zu glauben, so wie sie es versteht (V. 15), wie in der Offenheit, womit sie, nachdem sie zuerst — natürlich genug — die Hand über ihre Sünden gehalten hat — (V. 17), doch willig ist, dieselben einzugestehen, da Jesus ihre Hand davon wegzieht (V. 19); auf der anderen Seite in einem gewissen religiösen Interesse, das höchst überraschend ist bei einem Weibe ihres Schlages (V. 20. 25.). Das Resultat des Gespräches Jesu mit ihr wird dann auch ein, wenn auch immer noch etwas tappender unsicherer Glaube an ihn (V. 29). Sie bildet ein Seitenstück zu der großen Sünderin bei Lukas (7, 36—50); doch besteht der Unterschied, daß Lukas' Schilderung der „Sünderin" da beginnt, wo Johannes mit seiner Zeichnung der Samariterin schließt: Dieser schildert die Geburt des Glaubens, jener seine Früchte.

Jesus bittet sie um einen Trunk Wasser aus dem Brunnen — zugleich ein Ausdruck seines Verlangens ihn zu löschen, und seines Wunsches, mit dem Weibe in ein Gespräch zu kommen. V. 9. Diese Zumutung erregt ihre Verwunderung. Daß dieser fremde Wandersmann ein Jude war, merkte sie sowohl aus seiner Sprache wie aus seiner Kleidung; in beider Hinsicht war ein Unterschied zwischen Juden und Samaritern. Und wiewohl der Abstand zwischen den beiden Völkern zur Zeit Christi noch nicht so groß geworden war, wie er später wurde, so war es doch schon jetzt etwas Auffallendes, daß ein Israelit einen Samariter um einen solchen Dienst bat. Sie spricht denn auch sofort diese ihre Verwunderung mit der treuherzigen Offenheit aus, die sie überhaupt charakterisiert. V. 10. Aber Jesus, dessen Durst nach Wasser jetzt dem Verlangen, diese Seele zu gewinnen, gewichen ist, antwortet, daß wenn sie wüßte, wer er wäre, und etwas kennte von der Gottesgabe, die er zu bringen habe, — er meint das neue Leben (3, 5. 6), welches charakteristisch ist für die, welche zu dem Gottesreiche gehören, oder, was auf dasselbe hinauskommt, den Geist, welcher dieses Lebens Prinzip ist — so würde sie ihn gebeten haben, und er würde ihr dies „lebendige Wasser" gegeben haben. Daß das Weib sofort diesen von ihm angewandten bildlichen Ausdruck „lebendiges Wasser" sollte verstanden haben — er sagt ja gar nicht, daß er darunter jenes neue Leben verstand — war natürlich nicht seine Meinung. Es ist ja gerade seine Absicht, durch das folgende Gespräch sie zum Verständnis desselben oder auf den Weg dazu zu bringen. Andererseits war ja die ganze Situation geeignet, ihr jedenfalls so viel zu zeigen, daß das Wort nicht so ohne

weiteres zu verstehen sei, und sie ahnen zu lassen, daß Jesus dasselbe in bildlichem Sinne gebrauchte; er hatte ja kein „Wasser" in des Wortes buchstäblichem Sinn ihr zu geben. V. 11. 12. Aber das Weib versteht nicht einmal so viel. Den Ausdruck „lebendiges Wasser" versteht sie nach dem damaligen Sprachgebrauch [1]) von dem einfachen Quellwasser, und äußert bloß ihre Verwunderung darüber, daß dieser Fremde, der ja nicht, wie sie, irgend ein Mittel besaß, um Wasser aus dem Brunnen zu bekommen, ihr Wasser anbieten wollte. Und doch hat seine Rede schon einen gewissen Eindruck auf sie gemacht, namentlich wohl sein geheimnisvolles Wort darüber, wer er sei (V. 10). Das zeigt sich darin, daß sie mit einem gewissen Respekt ihn „Herr" anredet. Übrigens fehlt noch viel, daß seine Rede eine Anziehung auf sie geübt hätte. Im Gegenteil: sie ist eigentlich ärgerlich über ihn, gekränkt wegen ihres guten Brunnens. Denn indem Jesus ihr, die voll gerüstet dasteht, Wasser aus Jakobs Brunnen zu schöpfen, ein anderes Wasser anbietet, hat er ja damit angedeutet, daß dieses Wasser, welches er zu geben hat, besser ist als das des Brunnens. Und dies ist in ihren Augen eine Beleidigung gegen ihren Brunnen und gegen seinen Stifter, Jakob, welcher denselben ihrem Volke gegeben hatte [2]) und welcher dessen Wasser so gut fand, daß „er selbst aus ihm trank, er und seine Kinder und sein Vieh." Wollte vielleicht dieser fremde Jude sich für etwas „Größeres" ausgeben, als ihres Volkes Stammvater — konnte er etwas Besseres geben, als der gegeben hatte?

V. 13. 14. Geduldig und liebevoll sucht Jesus sie nun auf das Verständnis seines Wortes hinzuleiten — indem er zuvörderst den großen Unterschied zwischen diesem Brunnenwasser und dem Wasser, welches er meinte, hervorhebt, einen Unterschied so durchgreifender Natur, daß sie doch jedenfalls so viel verstehen muß, daß diese beiden Arten „Wasser" unmöglich von derselben Beschaffenheit sein können, daß vielmehr das, wovon er redet, eine bildliche Bezeichnung für eine hohe geistliche Gabe sei. Das Wasser des Jakobsbrunnens vermochte nicht mehr als eine bloß vorübergehende Be-

---

[1]) „Lebendiges Wasser" bezeichnet rinnendes Wasser, Quellwasser, im Unterschied von dem Zisternenwasser (Jer. 2, 13.).

[2]) Die Samariter rechneten sich zu den Nachkommen des Joseph — indem sie darauf bestanden, von dessen Söhnen Ephraim und Manasse abzustammen —; da nun Jakob dieses Grundstück mit dem dazu gehörenden Brunnen an Joseph gegeben hatte, so betrachteten die Samariter denselben als eine Gabe an sie.

friedigung des Durstes zu bewirken; das Wasser, das er zu geben hatte, stillt den Durst in alle Ewigkeit, ja wird in dem, der davon trinkt, eine sprudelnde Quelle, welches ewiges Leben giebt. Denn jenes Wasser ist ja das Gottesleben selbst; einmal einem Menschen mitgeteilt, wird es in ihm eine Kraft der Erneuerung, welche all sein Heilsverlangen stillt und ihn in eine Gemeinschaft mit dem Gott bringt, dessen Leben es ist, über das der Tod keine Macht hat. Aber während Jesus, ohne noch geradezu zu erklären, was er mit diesem „Wasser" meint, dabei stehen bleibt zu betonen, daß es „ewiges Leben" schenkt, gelingt es ihm noch nicht, das Weib zu der Erkenntnis zu bringen, daß er von einer geistlichen Gabe redet. V. 15. Sie nimmt sein Wort ganz wörtlich: dieser Fremde, dessen Wort und Persönlichkeit mehr und mehr Eindruck macht auf sie, muß — so meint sie — wirklich im Besitze eines Wassers sein, welches die wunderbare Eigenschaft hat, daß es für immer dessen Durst stillt, der nur einmal von ihm trinkt. Sie ist in ihrer materiellen Auffassung der Rede so gebunden, daß sie den Fingerzeig zu ihrem richtigen Verständnis, der in jenem bedeutungsvollen: „ewiges Leben" liegt, nicht bemerkt: Wasser ist Wasser, aber dieses Wasser verdient es wohl, daß man es holt, wenn sie dadurch ihrer Wanderungen hinaus nach dem Jakobsbrunnen enthoben werden könnte, um ihren und der Ihrigen Durst zu löschen. Und treuherzig, wie sie ist, — ohne an Jesu Zuverlässigkeit zu zweifeln, wie wunderlich auch seine Rede lautet — bittet sie ihn, ihr dies Wasser zu geben. Nun sind die Rollen vertauscht: Jesus beginnt damit, sie um Wasser zu bitten, nun bittet sie ihn darum; nun ist sie zu der Meinung gekommen, daß dieser jüdische Wandersmann doch noch etwas „Größeres" sein muß als ihr „Stammvater" Jakob mit seinem Brunnen. Eine wunderbare Naivetät bei diesem Weibe, aber zugleich eine große Bereitwilligkeit, Jesus auf sein Wort zu glauben, so weit sie es versteht.

V. 16—18. Der Herr erkennt, daß er auf diesem Wege bei dem Weibe nicht weiter kommt. So schlägt er denn einen anderen ein; nun will er ihre Sündenerkenntnis wecken, dadurch ihre Gedanken von dem materiellen Leben ablenken, womit sie sich die ganze Zeit beschäftigt hat, und ihren Sinn für die geistliche Gabe zu wecken, die er im Auge hat. Und dies gelingt ihm besser. In Kraft seines übernatürlichen Wissens von der großen Sünde ihres Lebens — sie hat früher in der Ehe gelebt mit fünf Männern, aber diese Verbindungen sind in rascher Reihenfolge gelöst worden, sicher nicht ohne Versündigung von ihrer Seite — vgl. V. 29: „Alles was

ich gethan habe" — und jetzt lebt sie im Konkubinat mit dem sechsten — faßte er sie mit einem sicheren und festen Griff am Gewissen. Das Weib sucht zuerst ihre Sünde zu verbergen — natürlich genug. Aber als Jesus, statt von seinem Griff nachzulassen, vielmehr ihre Sünde offen vor ihren Augen aufdeckt, da giebt sie nach, und bekennt vor diesem Fremden, daß er recht hat, sie ist die Sünderin, die zu sein er sie angeklagt hat. V. 19. Ein „Prophet" muß der sein, ein Seher, ausgerüstet mit der Gabe von Gott, in das Verborgene zu sehen, da er ja so genau ihre, der Unbekannten, dunkle Lebensgeschichte kennt. Zu einer bußfertigen Sorge um ihre Sünde ist sie freilich noch nicht gekommen; sie erkennt sie wohl, aber nichts deutet darauf, daß sie von dem Schmerze über sie niedergebeugt ist. Und doch hat schon diese Erkenntnis und dies Geständnis ihre Wirkung bei ihr. V. 20. Auf dem Grunde dieses Frauenherzens schlummerte ein gewisses religiöses Interesse; dasselbe war gelähmt und niedergehalten durch ihr Sündenleben in den Lüsten des Fleisches; aber in der herzlichen Bewegung, in welche das Wort des Herrn sie gebracht hat, und in welcher sie ihm, dem Fremden, ihre Sünde bekannt hat, wird frei, was so lange gebunden war. Dies in ihr aufs neue hervorbrechende religiöse Interesse giebt sich einen Ausdruck in einer Frage an diesen „Propheten," deren Inhalt ihr von ihrer Nationalität und von dem besonderen Verhältnis, welches zwischen ihrem Volk und dem jüdischen Nachbarvolk bestand, in den Mund gelegt wird. Wo ist die rechte Stätte für den religiösen Kultus des Volks: ist sie Jerusalem, so wie die Juden es wollen, oder haben die Stammväter ihres Volkes recht, welche Gott auf dem Berge Garizim[1]) angebetet haben, dessen Spitze hier oben über

[1]) Garizim, welcher seine 885 m hohe Spitze an der Südseite der Thalebene, wo Sychar lag, erhebt, — während Ebal an seiner Nordseite emporragt — war schon von Moses bestimmt, die Stätte zu werden, von welcher nach der Eroberung Kanaans der Segen über Israel gesprochen werden sollte für den Fall, daß das Volk den Bund des Herrn halten wollte, während der Bannfluch für den Bundesbruch von Ebal verkündigt werden sollte (5 Mos. 11, 29; 27, 12 ff.); so geschah es auch (Jos. 8, 33). Auf dem schon dadurch geheiligten Berge hatten die Samariter, innerhalb deren Land er lag, damals, als die vom Exil zurückkehrenden Israeliten ihnen die Teilnahme an dem Tempelbau in Jerusalem verweigerten, ihren eigenen Tempel gebaut und einen von den Israeliten unabhängigen Jehovah-Kultus eingerichtet. Dieser samaritische Tempel wurde von dem Makkabäerfürsten Johannes Hyrcanus 129 v. Chr. zerstört und schwerlich wieder aufgebaut. Doch war dieser Platz noch immer heilig für die Samariter; ja bis auf diesen Tag halten die sehr zusammengeschmolzenen Reste dieses Volkes ihre

dem Jakobsbrunnen emporragt? V. 21. Und Jesus ist sofort bereit, die Frage des Weibes zu beantworten. Nun war sie in die Richtung gekommen, welche ihre Gedanken zum Ziele führen konnten. Sie hatte gefragt nach einem Entweder-Oder. Er beantwortet ihre Frage mit einem Weder-Noch: in der Zeit des Gottesreiches, dessen Aufrichtung durch ihn bevorstand, sollen die Samariter Gott, zu dem auch sie in ein Kindschaftsverhältnis kommen sollen, ihre Anbetung darbringen weder auf dem Garizim noch in Jerusalem.[1]) Doch — von dieser Zukunft ruft er ihre Gedanken in die Gegenwart zurück. V. 22. Wiewohl nämlich in jener Zukunft der Unterschied zwischen dem samaritischen und jüdischen Kultus fortfallen soll — indem beide in eine höhere Einheit aufgehen sollen — so besteht doch ein solcher Unterschied in der Gegenwart, und zwar dreht derselbe sich um einen wichtigeren Punkt als um den Ort der Gottesverehrung. Sie betrifft den Gegenstand der Gottesverehrung selbst: Gott. Die Samariter kennen Gott nicht, sie anerkennen nur einen Teil der heiligen Schriften, worin Gottes Selbstoffenbarung niedergelegt ist, — sie anerkannten vom Alten Testament nur die fünf Bücher Mosis — und haben damit sich selbst von der vollen Erkenntnis Gottes ausgeschlossen; sie „beten an, was sie nicht kennen." Anders mit den Juden. Dies Volk hat und anerkennt alle heilige Schriften des Alten Bundes und hat in denselben die Quelle für eine Erkenntnis Gottes, welche mit seiner Selbstoffenbarung Schritt hält:[2]) die Juden „beten an, was sie kennen." Dieser große Vorzug Israels hängt wieder zusammen mit der heilsgeschichtlichen Stellung des Volkes: „das Heil kommt von den Juden," das messianische Heil ist

religiösen Feste auf der Spitze des Garizim, auf dessen Oberfläche mehrere Ruinen sich finden, unter welchen noch die Stelle für den Altar des Tempels gezeigt wird.

[1]) Dieses Wort Jesu erfüllte sich durch die Bekehrung des Samaritervolks zum Christenglauben (Apgsch. 8), wobei sie von Garizim abgebracht wurden, ohne nach Jerusalem hingeführt zu werden.

[2]) „Gott zu kennen" ist ein historisch-relativer Begriff, der immer im Verhältnis steht zu dem Umfange und der Klarheit von Gottes zu jeder Zeit vorhandener Selbstoffenbarung; es besteht darin, Gott in der Erkenntnis gerade so zu erfassen, wie er zu jeder Zeit sich in seiner Selbstoffenbarung giebt. Da deshalb dasselbe Judenvolk, von welchem Jesus hier sagt, daß es „Gott kennt," sich weigerte in gläubiger Aneignung zu folgen als Gottes Selbstoffenbarung vorwärts schritt, und seine größeste und endliche Selbstoffenbarung, die in Christo, verwarf, so wurde sein Kennen Gottes ein Nichtkennen, so daß Jesus ausdrücklich sagen muß: „Ihr kennet nicht den, der mich gesandt hat." Joh. 7, 28.

innerhalb dieses Volkes vorbereitet worden, kommt in seiner Mitte zu stande und soll von da sich über alle anderen Völker auf Erden ausbreiten.[1]) — Wenn Jesus so ausdrücklich die rechte Gotteserkenntnis den Samaritern ab- und den Juden zuspricht, und so stark Israels heilsgeschichtlichen Beruf betont, so geschieht das alles um seiner Zuhörerin willen. Er will ja nun bald sich vor ihr als der Messias offenbaren (V. 26). Aber ein jüdischer Messias das war eine harte Rede für eine Samariterin, die wie alle ihre Landsleute einen Messias von samaritischer Herkunft erwartete. Um sie nun auf dies sein Selbstzeugnis vorzubereiten und den Weg für dasselbe in ihrem Herzen zu bahnen, geschieht es, daß Jesus so nachdrücklich den religiösen Vorzug der Juden und Israels heilsgeschichtliche Stellung hervorhebt, — Dinge, die ganz sicher in dem Ohr des Weibes wie ein unangenehmer Mißton lauten mußten. V. 23. 24. Doch — selbst dieser Unterschied zwischen Juden und Samaritern, wie bedeutungsvoll er sein mochte, soll endlich aufhören und verschwinden, dann nämlich, wenn alle aus beiden Völkern, welche überhaupt „wahre Anbeter" sind, Gott in der einzigsten Weise, welche mit seinem Wesen stimmt, aber zu welcher selbst Israel trotz seiner der Samaritischen so überlegenen Gotteserkenntnis, noch nicht gekommen ist, anbeten werden. In der Zeit des neuen Bundes, in der Zeit des neutestamentlichen Gottesreiches, welche bereits im Anbruch ist, deren Gottesdienst so ist, wie er sein soll, sollen alle Gott „im Geist und in der Wahrheit" anbeten: mit einer Anbetung, welche Gott in dem geistigen Wesen der Innerlichkeit sucht und findet, ohne eine Vermittelung dessen, was zu der Äußerlichkeit und Leiblichkeit gehört, und welche gerade darum eine „wahre" Anbetung ist, weil sie allein mit dem eigenen Wesen Gottes stimmt. Denn „Gott ist Geist" — ein unkörperliches Wesen, absolut unabhängig von allen Einschränkungen der Leiblichkeit wie Raum und Zeit und äußeren Verhältnissen; gerade deshalb müssen die „wahren Anbeter" ihre Anbetung durch solche Dinge unvermittelt sein lassen. Aber wie viel fehlte nicht daran, daß selbst Israels Gottesdienst und Anbetung diesen geistigen Charakter gehabt hätte! War derselbe doch auf jedem Punkt fast kosmisch und fleischlich vermittelt durch bestimmte Zeiten und Räume, durch alle die körperlichen Dinge, die dadurch notwendig gefordert waren, durch ihre ganze Masse „fleischlicher Anordnungen" (Ebr. 9, 10), welche sie regulierten! Wenn all dies abgeschafft wird, und Gott von

[1]) Vgl. Gottes Verheißungen an dieses Volkes Stammväter 1 Mos. 12, 3; 49, 10 und Stellen wie Jes. 2, 3; 49, 6; 60, 1 ff., Micha 4, 2.

den Kindern des neuen Bundes verehrt und angebetet wird auf die rechte geistige Weise, dann wird der Unterschied zwischen Juden und Samaritern, wie tief er auch sein mag, schwinden wie Morgennebel vor der Sonne.[1])

V. 25. Das Weib versteht natürlich diese tiefe Rede des Herrn noch nicht im Grunde, wiewohl sie in dem religiösen Glauben ihres Volkes immerhin die Voraussetzungen für die Einsicht hatte, daß „Gott Geist ist."[2]) Aber wie sie nun durch Jesu vorhergehende Verhandlung mit ihr vorbereitet ist, ahnt sie wohl jedenfalls, wie groß die neuen Anschauungen sind, welche er ihr erschlossen hat. Unter dem Eindruck all des Großen, Neuen, welches über sie hereinbricht, — des blendenden Lichtes, welches ihr während der Rede aufdämmert — erwacht mit Macht in ihr das Gefühl ihres Unvermögens, die Gedanken des „Propheten" auszudenken und zu verstehen, die — das erkennt sie — die wichtigsten und heiligsten Dinge betreffen. Wie soll sie hoffen können, hier Hilfe für das Verständnis zu empfangen?

---

[1]) Dieses Wort des Herrn von der rechten Anbetung Gottes in dem Gottesreiche des neuen Bundes „im Geist und in der Wahrheit" spricht keineswegs irgend ein Verdammungsurteil aus über jeden in äußeren Formen geordneten und mit körperlichen Dingen versehenen Gottesdienst, wie z. B. unsere lutherische Kirche ihn hat. Das Urteil trifft nur dann einen Gottesdienst, wenn derselbe die äußeren Formen und die Ausrüstung mit körperlichen Dingen für notwendig hält, d. h. die Meinung in sich hat, daß Gott nicht ohne sie gesucht und gefunden werden kann. Das war der Fall bei dem israelitischen Kultus. Aber so betrachtet unsere Kirche diese Dinge keineswegs. Sie weiß sehr wohl, daß nichts von allen diesen Dingen notwendig ist, um uns in Gemeinschaft mit Gott zu setzen; sie weiß, daß dazu einzig und allein das betende Verlangen und Suchen des Herzens notwendig ist — daß Gott ebenso gut und wirkungsvoll in der Stille der Verborgenheit als unter den Wölbungen der Dome mit Psalmengesang und Orgelklang angebetet werden kann. Unsere Kirche sieht in allen solchen äußeren Formen und körperlichen Dingen nur etwas, was der geistleiblichen Natur des Menschen zu der rechten Hingebung in der Andacht helfen kann, unterstützende Mittel für ihre Schwachheit als leibliche, sinnliche Wesen, nichts weiter. Aber daraus folgt wieder, daß alle diese Dinge im Kultus weder in quantitativer noch in qualitativer Hinsicht eine andere Stellung einnehmen dürfen, als mit ihrer Dienerrolle vereinbar ist; sonst wird der Gottesdienst doch von dem Urteil getroffen, daß derselbe nicht den „rechten geistigen" und darum „wahren" Charakter hat.

[2]) So schon in dem Schöpfungsbericht in dem auch den Samaritern wohl bekannten ersten Buche Mosis, wo Gott ja klar in seiner Unabhängigkeit von der Materie hervortritt, vor welcher und als deren Herr er existiert —; ferner in dem Bilderverbot (2 Mos. 20, 4), welches ja auf der klaren Voraussetzung seiner Geistigkeit beruht.

Da — wacht plötzlich der während ihres Sündenlebens halb oder ganz vergessene Messiasglaube[1]) auf, den ja auch ihr Volk nährte. Auf ihn, den erwarteten Messias, wenden sich da ihre Gedanken mit Sehnsucht; wenn er kommt, so wird auch sie, das einfältige Weib, Hilfe bekommen, um sowohl dies als alles andere, was ihr Verhältnis zu Gott betrifft, zu verstehen. V. 26. Nun ist endlich der Augenblick gekommen, auf den der Herr mit seinem Gespräch hinaus wollte, wo er sich vor diesem Weibe, nach dessen Seele er verlangte, offenbaren kann. Die Sünde ihres Lebens hat sie erkannt und bekannt; ihr geistliches Unvermögen und ihr Verlangen nach Belehrung erkennt sie nun, und die Messiassehnsucht regt sich bei ihr. So empfängt sie nun die große Botschaft, und er, welcher mit ihr redet, er, welcher ihr so mächtig ins Gewissen gegriffen hat, er, dessen Wort das Licht der großen Gedanken angezündet hat, welches ihren Geistesblick blendet — er ist der Messias, auf den sie hofft. Dies Selbstzeugnis Jesu, welches er hier mit dem größten Grade von Bestimmtheit ablegt, ist nicht allein der Höhepunkt in der ganzen Unterredung, sondern auch der Hauptpunkt für das Interesse des Evangelisten, weshalb er es mitteilt.

V. 27—30. Die Rückkehr der Jünger aus der Stadt bricht hier plötzlich die Unterredung ab. Das Weib, welches mit bebender Aufmerksamkeit jenes Wort aus dem Munde Jesu vernommen hat, versteht, daß die Unterredung abgebrochen ist, und der Beschluß erhebt sich in ihr, sofort ihren Stadtgenossen von dem Großen Mitteilung zu machen, welches ihr an dem Jakobsbrunnen begegnet ist. Ihr Wasserschöpfen vergißt sie nun, ihren Wasserkrug läßt sie stehen, mit beschwingten Füßen eilt sie zu dem nahen Sychar zurück und fordert die Einwohner auf, mit ihr heraus an den Brunnen zu eilen,

---

[1]) Auch die Samariter erwarteten wie ihre jüdischen Nachbarn einen Messias; doch nannten sie ihn nicht mit diesem Namen („der Gesalbte"), denn die alttestamentlichen Stellen, auf welchen derselbe beruhte (Psalm 2, 2; Dan. 9, 24. 25) gehörten ja Schriften an, welche sie nicht anerkannten. Dagegen nannten sie ihn mit einem Namen, welcher bedeutete: „Der Zurückkehrende", „der Wiederkommende", indem sie nach der Weissagung 5 Mos. 18, 15 ff., ihn für den wiederkehrenden Moses hielten. Dieser ihr Messias, glaubten sie, sollte die ganze Welt zu dem samaritischen Glauben bekehren, das Reich wieder aufrichten, als dessen Erben sich die Samariter betrachteten, d. h. das Reich Israel, das Reich der zehn Stämme. Stand sonach dieser erwartete Messias vor ihnen zuerst und vornehmlich als ein neuer Lehrer, so stimmt es ganz mit dem Gedankengang ihres Volkes, wenn das Weib hier auf die Unterweisung von seiten des Messias hofft.

um diesen wunderbaren Fremden zu sehen, welcher durch seine Unterredung sie zu einem neuen Leben erweckt hat. Aber — charakteristisch genug — sie benennt ihn in der Weise, daß sie gerade das hervorhebt, wodurch sie zuerst und am stärksten unter seine Gewalt gekommen war, den Griff in ihr Gewissen. „Alles hat er mir gesagt, was ich gethan habe." Sie läßt sich nicht abhalten, dies von ihm zu bezeugen, wiewohl ja in diesen Worten ein offenes Bekenntnis ihres Sündenlebens gegenüber ihren Stadtgenossen lag: ein solches Bekenntnis, das vor einer Stunde um keinen Preis über ihre Lippen gekommen wäre, fällt ihr nun so leicht, wie das andere Bekenntnis, welches sie in demselben Atemzug ablegt, wiewohl in zurückhaltender, zweifelnder Form, als eine Frage, weil es, wiewohl sie selbst es glaubt, ihr fast zu groß dünkt. Sollte er nicht etwa Christus sein? Als eine stadtbekannte Sünderin war sie hinausgegangen zum Jakobsbrunnen, als eine Verkünderin Christi kehrt sie zurück, aber zugleich mit dem Bekenntnis der Sünde auf ihrer Zunge und in ihrem Herzen, dieser ihrer großen Sünde, durch deren Offenbarung jener Jude am Brunnen sich den Weg gebahnt hatte zu ihrem Gewissen und ihr Herz vorbereitet hatte für seine große Botschaft. Und merkwürdig ist es, die Wirkung ihres Wortes zu sehen: die Einwohner Sychars begeben sich in Scharen und Reihen hinaus zum Brunnen. Eine leicht erklärliche Neugierde mag wohl das Ihrige dazu beigetragen haben; aber daß hier noch etwas mehr ist, eine nicht geringe Aufgeschlossenheit für den Messiasglauben, zeigt das Folgende. Man muß annehmen, daß von den Juden her die durch die Wirksamkeit des Täufers hervorgerufene Erwartung des kommenden Messias ihren Weg auch zu dem Volke Samarias gefunden hat.

2. V. 31—38. Während die Bürger Sychars schon auf dem Wege hinaus nach dem Jakobsbrunnen sind, spielt sich draußen eine Episode ab, welche Johannes mitteilt, ungeachtet dieselbe seinen Bericht durchbricht, denn Jesus sprach bei dieser Gelegenheit ein Wort, welches so bezeichnend für seine ganze Wirksamkeit ist, sowie dieselbe in unserem Evangelium angeschaut und dargestellt wird. V. 31. Jesu Jünger, welche inzwischen mit der Zubereitung zur Mahlzeit fertig geworden waren, fordern ihren Meister auf zu essen. V. 32. 33. Aber er weist ihre Aufforderung ab: er ist schon „gesättigt" durch seine Freude über die hier gewonnene Seele und über die weiteren Resultate, welche er bei dem Blick auf die sich nahenden Samariter voraussieht; er fühlt weder Hunger noch Durst mehr. V. 34. Und da die Jünger den Zusammenhang hiemit nicht verstehen

können, so erklärt er ihnen, daß was ihm überhaupt die reichste tiefste Befriedigung verschafft — so reich und tief, daß es ihn alle Notdurft seines Leibes vergessen läßt — das ist die Ausführung seines Heilandsberufes, welchen Gott ihm gegeben hat, und womit er jetzt eben beschäftigt war, während sie von ihm fortgegangen waren. V. 35. Oder verstehen sie nicht, was das bedeutet, was sie vor ihren Augen haben, daß die Einwohner einer ganzen Stadt zu ihm in eilfertiger Hast hinausströmen? Bis zu der materiellen Ernte ist noch eine Zeit von vier Monaten,[1]) aber das Reifen der geistlichen Ernte steht näher vor der Thür: dies bereitwillige Kommen der Landeskinder zu ihm ist ja der Ausdruck für ihre Empfänglichkeit für die Botschaft, welche er bringt. V. 36. Doch wird das Einernten für Gottes Reich selbst bei dem, was hier schon ein schnelles Reifen verheißt, nicht sofort stattfinden. Seine Zeit ist überhaupt nicht die Zeit des Erntens, sondern die des Säens; er ist der Säemann (Matth. 13, 37). Erst nach seinem Hingang soll das Einernten stattfinden; dessen Werkzeuge sind seine Jünger.[2]) Und welche Freude steht ihnen da nicht bevor, da sie gerade auf diesem Boden ernten sollen! Was hier in die Scheuern gebracht wird, wird ja für Gottes Reich gesammelt; es sind unsterbliche Seelen, welche hier gerettet werden. In der Freude hierüber hat der Erntemann den Lohn für seine Arbeit. Aber nicht er allein wird hier erfreut. So wertvoll ist der Boden, daß auch der Säemann diese Freude empfindet über seine Arbeit, wodurch ja auch er mitgewirkt hat, um diesen Ackerboden in Stand zu setzen. Die Hoffnung auf einen so wertvollen Ertrag erfreut den Säemann; das Einernten desselben erfreut den Erntemann. V. 37. Denn hier gilt ja das gäng und gäbe Wort: daß der eine säet, der andere erntet. Die Personen sind verschieden wie die Arbeit, und die beiden Arten von Arbeit fallen in der Zeit keineswegs zusammen. V. 38. Jesus sieht schon im Geiste die Zeit vor sich, wo diese seine Aussage erfüllt werden soll, die Zeit der Ernte. Da wird es sich zeigen,

[1]) In Palästina wurde — und wird — die Aussaat des Kornes im Oktober vorgenommen, das Einernten im April; sind zu der Zeit, wo Jesus mit den Jüngern redet, noch vier Monate bis zur Ernte, so fällt diese Scene in den Dezember. Da nun Jesus nach 2, 13 sich zur Osterzeit (im April) zu der Wirksamkeit nach Jerusalem und Judäa, wovon 2, 13—3, 36 die Rede ist, aufmachte, so hat sein Aufenthalt in den südlichen Gegenden des Landes von April bis Dezember gedauert, also mindestens acht Monate.

[2]) Dieses Einernten des Ackers Samaria fand statt bei den Apostelgeschichte 8, 4—25 erzählten Begebenheiten.

daß die Ernteleute andere sind als der Säemann, und daß die Arbeit verschieden ist, nicht bloß in der Art, sondern auch in Bezug auf die Mühe. Da sollen die Jünger ausgesendet werden, und die Früchte seiner Aussaat einsammeln: was er während seines Erdenlebens gesät und mit saurer Mühe gegründet hat, das sollen sie mit Freuden einernten und in die Scheuern des Reiches Gottes bringen. So verschieden wird hier die Mühe und die Freude der Arbeit verteilt. Mag immerhin auch sie Mühsal und Kampf erwarten; mag andererseits auch er zu Zeiten — wie eben jetzt — etwas von der Freude des Säemanns zu schmecken bekommen, — was will ihr Kampf und ihre Mühe bedeuten gegen die, welche sein Los ist während dieser schweren Arbeitsjahre, und wie viel größer wird nicht die Freude sein, die sie als Ernteleute empfinden, als die spärliche und geringe, die er als Sämann zu schmecken bekommt? Aber gerade die in diesem Worte Jesu enthaltene Charakteristik seines Werkes im Unterschied von dem seiner Nachfolger, der Jünger: gerade diese seine scharfe Betonung seiner großen Mühsal gegenüber der ihrigen ist es, was Johannes veranlaßt, dieses Gespräch Jesu mit seinen Begleitern mitzuteilen. Jesus hebt die Mühe seines Werkes gegenüber dem ihrigen hervor, welche einmal ernten sollen, was er mit schwerer Arbeit gesät hat; aber er deutet zugleich auf den hohen Wert des Ertrages, wovon hier die Rede ist, und auf die Freude, welche er auf Grund der Kostbarkeit dieses Ertrages fühlen kann und fühlt mitten unter der Mühe des Aussäens, jedesmal wo er eine Empfänglichkeit für seine Saat trifft, welche zur Hoffnung auf eine gute Ernte berechtigt. Die ganze Schilderung des Evangelisten von dem Werke Jesu ist nur eine Entwicklung dieser Gedanken. Ist das Verhältnis, in welches die Juden, Jesu „Eigenleute", im ganzen und großen sich zu seinem Selbstzeugnis stellten, ein reichlicher Beweis der Mühe seines Berufswerks, so ist andererseits eine Episode wie diese in Samaria ein Beispiel der Sämannsfreude, welche er doch auch zuweilen zu schmecken bekam.

3) V. 39—42. Nach dieser Unterbrechung nimmt der Evangelist den Faden wieder auf, den Bericht über das Gespräch Jesu mit dem Weibe. Jetzt werden nämlich dessen Früchte geschildert. V. 39. 40. Schon jene Erzählung des Weibes hatte viele von den Einwohnern Sychars zu einem, wenn auch nur vorläufigen Glauben daran gebracht, daß jener merkwürdige Jude der Messias sein mußte — in Wahrheit eine verwunderliche Bereitwilligkeit zu glauben —; dieser ihr Glaube, der natürlich noch nicht mehr sein konnte, als eine An-

nahme des Verstandes, zeigte seine Ehrlichkeit und seinen Wunsch, zu größerer Klarheit zu kommen in der Bitte, welche sie hernach, als sie dem Jakobsbrunnen sich genaht hatten, an Jesus richteten: „er möchte bei ihnen bleiben." V. 41. 42. Und Jesus erfüllte ihre Bitte: zwei Tage blieb er da, so lange, bis er durch sein Zeugnis sowohl diese Einwohner Sychars als „viele mehr" zu dem Glauben gebracht hatte, der sich in dem Bekenntnis einen Ausdruck verschaffte, daß er „in Wahrheit der Welt Heiland sei." Ein überraschendes Bekenntnis dieser Samariter. Welcher Fortschritt über die Begriffe ihres Volkes lag schon darin, daß sie nun in dem Messias einen Heiland sahen — ob sie auch wohl noch kaum den rein geistlichen Charakter dieses Heils sich zum Verständnis gebracht hatten! Und welch reine Klarheit in dem Blick auf das Werk des Messias, wenn sie in ihm den Heiland der Welt, aller Menschen und Völker erblicken; welcher Bruch mit dem engen Partikularismus, worin auch die Messiaserwartung der Samariter ebenso wie die der Juden gebunden war. In Wahrheit, Jesu Selbstzeugnis in den zwei Tagen hat reiche Frucht getragen.

Mit diesem Bekenntnis der Samariter schließt der Evangelist seinen Bericht über dieses Selbstzeugnis Jesu in diesem Landesteil. Im nächsten Abschnitt, 4, 43—54 werden wir von Samaria hinauf nach Galiläa geführt.

E. 4, 43—54. Das Gerücht von seiner Wirksamkeit in den südlichen Gegenden des Landes ist durch galiläische Festpilger, welche Zeugen seiner Wunder in Jerusalem gewesen waren (2, 23), hin nach Galiläa gedrungen, und während sein Ruf als Wunderthäter ihm eine wohlwollende Aufnahme unter diesen seinen nächsten Landsleuten bereitet, ist er andererseits die Ursache, daß er nicht so leicht die Zurückgezogenheit finden kann, welche er suchte. Der Evangelist berichtet speziell einen Zug aus diesem Aufenthalt Jesu in Galiläa, worin sich das zeigte, da seine rettende Hilfe von einem Vater in Anspruch genommen wurde, einem Galiläer in angesehener Stellung für seinen todkranken Sohn. Aber der Evangelist bemerkt ausdrücklich, daß dieses erst das zweite „Zeichen" war, welches Jesus in Galiläa that — so fern war er noch von jedem Gedanken daran, hier eine Wirksamkeit auszuüben wie die, welche er später in diesen nördlichen Gegenden als „Galiläas Prophet" mächtig in Worten und Thaten[1]) ausgeübt hat. Und wenn dieser Zug hier

[1]) Hieraus ergiebt sich, wie viel daran fehlt, daß diese Reise Jesu nach Galiläa zusammenfiel mit seiner Matth. 4, 13 ff.; Mark. 1, 14 ff. berichteten

mitgeteilt wird, so ist es wieder als Selbstzeugnis Jesu, hier in Form einer That, eine Offenbarung seiner Ausrüstung mit Kraft von Gott, seines einzigartigen Berufs. Hierin liegt die inhaltliche Verbindung zwischen diesem Abschnitt und den vorhergehenden Abteilungen dieses Hauptteils.

V. 43. 44. Nach dem zweitägigen Aufenthalt in Samaria setzt Jesus seine Reise nach Galiläa fort (V. 3), und zwar in der Absicht, dort eine Zeit in stiller Zurückgezogenheit zuzubringen. Doch — er fand nicht, was er suchte. Er hatte gehofft, hier oben im Norden eine Stätte zu finden, wo er eine Zeit lang verborgen leben könnte, und in der Hinsicht auf den Mangel an Anerkennung gerechnet, welche ein Prophet in der Regel in seiner Heimat finde (Matth. 13, 57: Mark. 6, 4; Luk. 4, 24). Galiläa war ja die Heimat seiner Kindheit und seiner Jugend, ja galt in der Meinung des Volkes als sein Geburtsland (1, 45; 7, 41. 52.; 19, 19.). V. 45. Aber die Sache war die, daß sein Ruf ihm schon vorangeeilt war und sich schon in diesen fernen Gegenden ausgebreitet hatte durch galiläische Festpilger, welche seine Wunder in Jerusalem auf jenem ersten Passahfest gesehen hatten (2, 23). Die Folge davon war, daß sein Kommen ein gewisses Aufsehen erregte, welches er gerade vermeiden wollte: seine galiläischen Landsleute kamen ihm entgegen mit Achtung und Aufmerksamkeit (V. 46), und da er — ungewiß aus welchen Gründen — sich zuerst nach Kana begab, wo er sein erstes Zeichen (2, 1 ff.) gethan hatte, so bekam er bald zu erfahren, wie weit es davon entfernt war, daß seine Ankunft und sein Aufenthalt unbekannt blieben.

Hier in Kana wurde er nämlich von einem „königlichen Mann" aufgesucht — von einem Zivilbeamten oder Hofangestellten im Dienste des Herodes Antipas [1]) — der in dem ca. 30 Kilometer entfernten Kapernaum wohnte. Dieser Mann, der ein Jude [2]) war, hatte einen todkranken Sohn; nun kam er, um Hilfe bei Jesus zu suchen, von dessen Wundern in Jerusalem er gehört hatte, möglicher-

Übernahme seiner öffentlichen Wirksamkeit in diesem Landesteil. Dies öffentliche Auftreten Jesu in Galiläa fällt erheblich später.

[1]) Herodes Antipas, der Sohn Herodes des Großen und sein Nachfolger als Herrscher in Galiläa, hatte eigentlich nur den Titel: „Vierfürst" (Tetrarch: Matth. 14, 11; Luk. 3, 1. 19.; 9, 7), aber wurde gern „König" genannt (Matth. 14, 9). Er regierte von 4 v. Chr. bis 39 n. Chr. Siehe „Lukasev." S. 186 ff.

[2]) Das geht aus Jesu Anrede: „Ihr" in V. 48 hervor, wodurch er ja diesen Mann mit den andern Juden zusammenschließt.

weise hatte er selbst sie gesehen. Dieser Schritt des hochstehenden Mannes (V. 47) zeigt deutlich, daß er an Jesu Vermögen, ihm da zu helfen, wo andere Hilfe versagte, „glaubte"; aber dieser sein Glaube war doch ein sehr begrenzter; er glaubt nicht, daß Jesus ihm aus der Ferne helfen kann, sondern meint, daß seine persönliche Anwesenheit die notwendige Bedingung seiner Wunderkraft sei (V. 47. 49.). Er, der Jude, steht hier bedeutend zurück hinter jenem heidnischen Offizier in demselben Kapernaum (Matth. 8, 5 ff.; Luk. 7, 2 ff.). Zugleich ruhte sein „Glaube" so auf den Wundern Jesu, daß dieselben eigentlich das Fundament desselben bildeten; statt auf Jesu Selbstzeugnis im Worte — wie jene Samariterin — zu bauen, wie die rechte Art des Glaubens ist (20, 29), baute er auf seine Zeichen. Jesus, welcher trotz dieser doppelten Schwachheit in dem „Glauben" dieses Mannes die Empfänglichkeit in diesem angstvollen Vaterherzen erkennt, macht ihn zum Gegenstand einer seelsorgerischen Behandlung, wodurch er wirklich zu jenem rechten, allein auf das Wort bauenden Glauben geführt wurde, und er bekommt eine größere und höhere Hilfe von Jesus, als er gehofft und gesucht hatte, indem sein Sohn von seiner tödlichen Krankheit und er selbst von seiner Glaubenshalbheit geheilt wurde. V. 48. Mit diesem Zweck vor Augen beginnt Jesus, ohne mit einem Worte die Bitte des Vaters um Hilfe für seinen Sohn zu beantworten, damit, eine scharfe Rüge über das Verhalten der Galiläer — seiner Landsleute — gegenüber der Selbstoffenbarung Gottes in ihm auszusprechen, daß sie sich nicht zu einem Glauben aufschwingen können, welcher unabhängig ist von „Zeichen" und „Wundern." Denn die geistliche Heilung muß hier wie immer damit beginnen, daß der Fehler offen bloßgelegt und erkannt wird. V. 49. Der Mann nimmt demütig diesen Tadel Jesu entgegen; aber in dem Glauben, den er hat, wie kümmerlich er auch ist, bleibt er doch dabei, sein inständiges Begehren nach Hilfe geltend zu machen, während gleichzeitig seine Anrede: „Herr" beweist, wie ganz er sich Jesus unterordnet und nur an seine Barmherzigkeit appelliert. V. 50. So erfüllt Jesus seine Bitte, aber so daß er durch die Form selbst, in der er sie gewährt, den Mann auf den vollkommenen Glauben hinleitet, welcher die Krücken fortwirft und glaubt, ohne zu sehen. Indem Jesus ihm zuruft: „Gehe hin, dein Sohn lebet," stellt er ihm eine Aufgabe in dieser Richtung; aber der Mann löst sie: er glaubt, ungeachtet er nichts zu sehen bekommen hat, glaubt Jesus auf sein bloßes Wort, glaubt, daß ihm eine unbedingte und unbegrenzte Wunderkraft eignet, so wie sie nur

dem eigenen Gesandten Gottes, dem Messias, eignen kann. Nun ist sein Glaube auf die rechte Höhe gehoben, und selbst geheilt eilt er heim, sich über seines Sohnes Heilung zu freuen. V. 51—53. Was er auf der Heimreise nach Kapernaum von seinen Dienern, welche ihm mit der frohen Botschaft entgegen eilten, erfährt, nämlich daß die Krankheit seinen Sohn zur selben Stunde verlassen habe, da Jesus das Wort gesprochen — um sieben Uhr nachmittags, „gestern", sagen die ihm begegnenden Knechte nach der römischen, von Mitternacht an bezw. Mittag rechnenden Zeitrechnung — diente denn auch mächtig, ihn in dem neugewonnenen Glauben an Jesus als Messias zu stärken, — einem Glauben, der seine Stärke und Energie darin bewies, daß er sich auf „sein ganzes Haus" fortpflanzte. — V. 54. Aber der Evangelist hebt hervor, daß dies doch nur „das zweite Zeichen" war, das Jesus in Galiläa that; jene Verwandlung des Wassers in Wein war das erste gewesen (2, 11). Welcher Unterschied trat doch später ein, als Jesus seine öffentliche Wirksamkeit hier in diesen nördlichen Gegenden übernommen hatte, da „er lehrte in ihren Synagogen und verkündigte das Evangelium von dem Reiche und heilte alle Krankheit und alle Gebrechlichkeit bei dem Volke" (Matth. 4, 23.).

In schlagender Weise hatte Jesus durch dies sein Wunder sich selbst als den von Gott mit überirdischer Kraft ausgerüsteten Messias bewiesen. Insofern dieses messianische Selbstzeugnis auftritt ohne von ihm gesucht zu sein, zu einer Zeit, da er von aller öffentlicher Wirksamkeit, wie er sie kurz zuvor in Judäa und Jerusalem ausgeübt hatte, sich zurückhielt, hat diese Begebenheit Ähnlichkeit mit dem, was sich jüngst in Samaria zugetragen hatte, wo der Herr auch keine Wirksamkeit suchte, sondern dieselbe sozusagen „zufällig" fand. Auch darin gleichen sich die beiden Züge aus dem Leben Jesu, daß es sich bei beiden um den Glauben handelt, welcher glaubt, ohne zu sehen, um den Glauben an Jesus in seinem Wort, nur daß dieser Glaube dem Herrn bei der wunderbar empfänglichen Samariterin sofort begegnet, während die galiläischen Juden erst zu demselben erzogen werden müssen. Jedoch ist dies nicht der Hauptpunkt bei dieser Begebenheit in Kana: Der Hauptpunkt ist vielmehr hier wieder wie in den vorhergehenden Abschnitten, Jesu Selbstzeugnis, hier in der Form der Wunderthat. —

Wenn der Evangelist in den letzten Worten unseres Abschnittes betont, daß es das zweite Zeichen war, das Jesus bisher in Galiläa gethan hatte, so hat er damit aufs deutlichste auf das Schlußwort

des vorigen Hauptteils hingewiesen (2, 11) und damit ganz unverkennbar den zweiten Hauptteil seiner Schrift abgeschlossen. Die drei Hauptgedanken, welche wir oben (S. 83.) als charakteristisch für die Schilderung unseres Evangeliums von der messianischen Selbstdarstellung Jesu vor Israel im ganzen und in seinen einzelnen Teilen herausstellten, finden sich in dem besprochenen Hauptteil ausgeführt: Jesu Selbstzeugnis, ausgehend von Jerusalem, verworfen von der Mehrzahl des Volkes, namentlich von seinen leitenden Kreisen, wird doch von einigen wenigen im Glauben angenommen.

Dritter Hauptteil. Kap. 5 und 6.

Zweiter Kreis von Jesu öffentlicher messianischer Selbstdarstellung in Jerusalem und Galiläa.

Der Ausgangspunkt für den Teil von Jesu messianischer Selbstdarstellung, von welchem hier berichtet wird, ist wieder Jerusalem, wohin der Herr sich zu einem Feste begiebt, das nicht näher bezeichnet wird. Seine Selbstbezeugung hier in That und Wort reizt die zuvor schon unwilligen Volksleiter geradezu zu Mordlust und Mordgedanken. Das nötigte Jesum aufs neue, sich nach Galiläa zu wenden. Hier führt er ein herrliches Wunder aus, die Speisung in der Wüste, und knüpft daran eine Rede in der Synagoge zu Kapernaum, welche der authentische Kommentar zu diesem Wunder ist. Das Wunderwerk hat das Volk zu ihm gezogen, aber seine Rede stößt es wieder zurück, ja ruft einen Abfall innerhalb seines eigenen nächsten Kreises hervor. Wir sehen, die Darstellung des Evangelisten bewegt sich in diesem neuen Hauptteil in ganz denselben Geleisen wie in den vorhergehenden.

Der Hauptteil zerfällt in zwei Unterabteilungen: A. Kap. 5. Jesus heilt in Jerusalem einen Kranken am Sabbath und wird aus diesem Anlaß des Sabbathbruchs und der Gotteslästerung beschuldigt: sein dadurch hervorgerufenes Selbstzeugnis. B. Kap. 6. Das Speisungswunder in der Wüste und Jesu daran geknüpftes Selbstzeugnis in der Synagoge zu Kapernaum.

A. Kap. 5. Ein neuer schlagender Beweis der Gotteskraft Jesu, ein Heilungswunder, ausgeführt an einem Manne, der während achtunddreißig Jahren krank gewesen war, ruft den gewaltigsten Unwillen bei den Leitern des Volkes hervor, weil es am Sabbath geschehen ist. Jesu Selbstverantwortung wird als freche Gotteslästerung ausgelegt, und das Resultat beider Vorgänge ist, daß die Leiter nunmehr daran zu denken beginnen, Jesu das Leben zu nehmen.

Wahrlich eine schnelle Frucht aus der Saat, deren Keime wir bereits im vorhergehenden Hauptteil sahen. Aber hiedurch wird Jesus veranlaßt zu einem Selbstzeugnis über sein Verhältnis zum Vater und über die aus diesem Verhältnis fließende Einheit zwischen dem Vater und ihm in Bezug auf sein Wirken. Der Evangelist berichtet nichts von dem Resultat dieses Selbstzeugnisses. Aber wir können auf dasselbe schließen aus dem anklagenden Ton, in welchem dasselbe ausklingt, und der ja geeignet sein mußte, solche unwillige Zuhörer noch mehr zu reizen, wie aus den hoffnungslosen Worten, mit welchen Jesus seine Rede schließt. Wir können nicht zweifeln, daß die Mordlust in erhöhtem Maße sich einstellte.

Unser Abschnitt kann in drei kleinere geteilt werden: 1) V. 1—9: Die Heilung; 2) V. 10—18: Die Beschuldigung; 3) V. 19—47; Das Selbstzeugnis.

1) V. 1—9. An welchem Punkte der Lebensgeschichte Jesu seine hier besprochene Reise nach Jerusalem stattfand, läßt sich nicht mit völliger Sicherheit bestimmen. Da in unserem Kapitel sich kein Zeichen findet, daß er bei dieser Gelegenheit von Jüngern begleitet war, während andererseits die Wirksamkeit des Täufers schon abgeschlossen zu sein scheint (V. 35: er war ein brennendes und scheinendes Licht), so ist es keine unwahrscheinliche Annahme, daß dieselbe zwischen Jesu erneutes öffentliches Auftreten auf der einen Seite (denn dasselbe fand nach der Gefangensetzung des Täufers statt Matth. 4, 12. 13) und seine erneute Berufung seiner alten Jünger (Matth. 4, 18 ff.) auf der anderen Seite fällt. — V. 1. Was Jesu den äußeren Anlaß gab, diesmal hinaufzuziehen nach Jerusalem, war „ein Fest der Juden", und zwar offenbar ein solches, an welchem man nach dem Nationalheiligtum zu wallfahrten pflegte, d. h. entweder Passah, Pfingsten oder das Laubhüttenfest (5 Mos. 16, 16): welches von diesen dreien es gewesen ist, kann nicht mehr ausgemacht werden. V. 2—7. Während dieser seiner Anwesenheit in Jerusalem trifft Jesus bei einem Besuch in Bethesda[1]) einen Kranken, der seine Auf-

[1]) Mit diesem Namen — welcher „Haus der Barmherzigkeit" bedeutet — wird eine milde Stiftung bezeichnet, welche an einem Teiche aufgeführt war, dessen Wasser heilkräftig war; fünf Bogengänge oder Hallen, die bestimmt waren, die Kranken aufzunehmen, welche hier ein heilbringendes Bad suchten. Die Heilkraft des Wassers beruhte auf einem intermittierenden Sprudel, der wahrscheinlich begleitet war von einer starken Gasentwicklung, welche der eigentlich heilbringende Faktor war. Auch in unseren Tagen kennt man mehrere solcher Gesundbrunnen. — Wo dieses Bethesda und das Thor, das „Schafthor" (s. auch Nehem. 3, 1—32; 12, 39) das in seiner Nähe

merksamkeit erregte durch das tiefe Elend, welches sich in seinem ganzen Äußeren ausprägte. Und da er bei diesem Leidenden in Kraft seiner Herzenskündigerart eine geistliche Empfänglichkeit erkannte — die Frucht seines langen Siechtums — ließ er sich mit ihm in ein Gespräch ein, in welchem der Kranke, der ihn nicht kannte, treuherzig ihm seine Not und seine Hülflosigkeit darstellt, welche ihn hindert, von dem heilskräftigen Aufsprudeln des Teichwassers Vorteil zu bekommen. Dies Wort des Kranken enthielt keine direkte Bitte um Hilfe — er wußte ja nicht, wer der Fremde war, der so freundlich und teilnehmend sich mit ihm einließ — sondern nur eine Klage, welche doppelt beweglich war, weil sie so ergeben und geduldig klang. Achtunddreißig Jahre hatte er an seinem schweren Kreuz getragen, und es war keine, keine Aussicht, desselben ledig zu werden. V. 8. 9. Das stille Sehnen, welches in dieser Klage lag, wurde erfüllt. Auf ein Wort von Jesus wurde der Kranke geheilt; zum Zeugnis für die Anwesenden nimmt er auf Befehl des Herrn sein Bett und ging umher.

2) V. 10—18. Aber es war Sabbath an dem Tage. Wenn Jesus gerade den Sabbath gewählt hatte, um sein Wunder an demselben auszufüllen, so kann dies ja nicht daraus erklärt werden, daß es so mit der Heilung eilte. Hatte jener Kranke achtunddreißig Jahre gewartet, so hätte er ja immerhin noch einen Tag warten können. Nein, Jesus wollte sich zeigen als den „Herrn über den Sabbath" (Matth. 12, 8), und dadurch einerseits das neue Leben und Wesen, welches er brachte, ankündigen in seinem Gegensatz zu dem Gesetzeswesen, andererseits auf sich selbst hinweisen als auf den Sohn Gottes — so wie er das in dem nachfolgenden weiter ausführt (V. 19 ff.). — Unmittelbar nach dem Wunder hatte Jesus sich zurückgezogen (V. 13); was er wünschte, war ein Anlaß zu einem Selbstzeugnis für die Volksoberſten, nicht ein tumultuarischer Ausbruch der Volksgunst.

---

sich befand, gelegen hat, ist ein umstrittener Punkt. Einige suchen es in dem sog. „Birket-Israin", einer jetzt ganz ausgetrockneten Vertiefung in der Erde an der nordöstlichen Tempelmauer; das „Schafthor" würde in diesem Falle hinaus in das Kidronthal geführt haben. Andere meinen, daß es der jetzige Hamman-esch-Schifâ sei, ein Brunnen an der Westseite des Tempelplatzes; das „Schafthor" würde in dem Falle in das nun ausgefüllte Tyropöonthal geführt haben. Wieder andere suchen Bethesda in der heutigen Marienquelle, nicht weit entfernt von jenem Birket-Israin, — ein kleiner Teich, in dessen Wasser man ein Aufsprudeln beobachten kann, welches an die Schilderung unserer Stelle erinnert. Gleichwohl dürfte eine von den beiden ersten Alternativen die größte Wahrscheinlichkeit für sich haben.

(vgl. 6, 15); der Geheilte war noch nicht in der Freude seiner Überraschung zu sich gekommen, so daß er hätte daran denken können, seinem unbekannten Wohlthäter zu danken, als er merkte, daß derselbe verschwunden sei. V. 10—13. Aber während dieser Glückliche nun sich sofort auf den Heimweg begiebt mit seinem leichten Krankenbett auf dem Rücken, begegnen ihm einige Sanhedristen, welche ihm zornig seinen Sabbathbruch, da er sein Bette trug, vorwarfen. Da er zu seiner Entschuldigung sich auf jenen Unbekannten berief, welcher ihm die Gesundheit wiedergegeben hatte, und welcher ihm nicht bloß erlaubt, sondern auch befohlen hatte, sein Bette zu nehmen und zu gehen, so verlangten sie zu wissen, wer dieser Sabbathbrecher sei. Diese Frage konnte der Geheilte nicht beantworten; Jesus war ja verschwunden, bevor er noch auch nur seinen Namen zu wissen bekommen hatte. Und mit dem Zorn jener Mächtigen — vielleicht in Erwartung einer Anklage auf Sabbathbruch — ging der Arme heim in sein Haus.

V. 14. Doch nicht um da zu bleiben. Sein Herz war zu voll von dankbarer Freude; er eilt weiter, hinauf ins Heiligtum, um seinen Dank an den Gott Israels abzustatten. Und hier, in den Scharen der Feiernden, trifft ihn Jesus; auch er war gegangen in seines „Vaters Haus." Ein „zufälliges" Zusammentreffen, doch nicht ohne Gottes Lenken und Leiten. Zu seiner leiblichen Wohlthat fügt Jesus hier eine neue, geistliche. In kraft seines übernatürlichen Wissens (4, 17 ff.) erkannte Jesus, daß jene langjährige Krankheit eine selbstverschuldete sei, eine Folge des Lebens in der Sünde. Er ermahnt ihn nun, sich hinfort vor der Sünde zu hüten, damit er nicht von „etwas noch Schlimmerem" getroffen würde: hier noch ernstere Leiden, dort die ewige Verdammnis. Während er diese Verwarnung ausspricht mit der unvergleichlichen Autorität, welche gerade sein Wort gegenüber diesem Manne haben mußte, will er ihn zu einem bestimmten Bruch mit der Sünde bringen, ihn auf einen neuen reinen Lebensweg leiten.

V. 15. Hier im Heiligtum, wo Jesus von vielen erkannt war — sowohl von galiläischen Landsleuten, als von Judäern, welche ihn an jenem früheren Passahfest (2, 13 ff.) gesehen hatten — war es nicht schwer für den Geheilten, den Namen seines Wohlthäters in Erfahrung zu bringen. Als er ihn erfahren hatte, begab er sich zu den Sanhedristen und teilte ihnen mit, daß es kein anderer als Jesus von Nazareth sei, welcher ihn geheilt habe, und ihm zu thun geboten habe, was sie als Bruch des Sabbaths gestempelt hatten.

Teils war der Mann der Meinung, seiner Obrigkeit diese Erklärung schuldig zu sein, die er ihnen zuvor nicht hatte geben können (V. 12); teils glaubte er wohl, daß das ihn sicher von aller Schuld in den Augen dieser hohen Herren befreien mußte, wenn er sich auf eine solche Autorität, wie die des großen galiläischen Propheten, berufen konnte, dessen Name hier in der Hauptstadt von seiner vorigen Anwesenheit Klang hatte. Daß seine Mitteilung für Jesum irgendwelche Unbequemlichkeit im Gefolge haben könnte, an diese Möglichkeit dachte er sicher nicht. Aber er verrechnete sich. V. 16. Diese Mitteilung bewirkte nur, daß die Ratsherren bereits anfingen, Jesu „nachzustellen", den sie nun auf dem Sabbathsbruch ergriffen hatten, — daß sie sich beratschlagten, was zu thun sei, um seinem Wirken einen Riegel vorzuschieben. V. 17. 18. Aber Jesus gab ihnen — es wird nicht gesagt, bei welcher Gelegenheit; er hatte wohl einige von ihnen im Heiligtum oder sonstwo getroffen — eine Antwort auf ihre Nachstellungen, wie heimlich sie auch ihre Beratschlagungen angestellt haben mochten, indem er geradezu Gott als seinen Vater, sich selbst also als Gottes Sohn bezeichnete und es aussprach, daß so wenig sein Vater eine Unterbrechung in seinem Wirken kenne, ebensowenig kenne er sie: kein Sabbath binde Gott in seinem Wirken zur Erhaltung und Regierung der Welt oder zur Vollführung des Erlöserwerkes, kein Sabbath binde seinen Sohn in seinem Werke. Daß diese Antwort nur dazu diente, die Ratsherren zur äußersten Erbitterung zu reizen, ist leicht zu verstehen. Wie weit diese Juden auch entfernt waren, zu verstehen, was Jesus mit seiner Selbstbezeichnung als „Gottes Sohn" meinte, so ahnten sie doch so viel, daß er damit sich einen Anteil an Gottes eigenem Wesen beilegte — ein Sohn ist ja desselben Wesens wie sein Vater — sich also „Gott gleich machte". Schlimm war es, daß Jesus ein Sabbathbrecher war; tausendmal schlimmer, daß er mit dieser frechen Rede offenbar Gott lästerte, das gefährlichste aller Verbrechen in den Augen der Israeliten, das im Gesetz mit der härtesten Strafe belegt war (3 Mos. 24, 16). Das Resultat dieser vermessenen Rede war denn auch dies, daß die Ratsherren ernstlich überlegten, ob es nicht anginge, diese gesetzliche Bestimmung auf Jesum anzuwenden.

3) V. 19—47. Aber damit war denn nun der Augenblick gekommen für den Herrn, das Selbstzeugnis vor ihnen abzulegen, welches der Zweck alles dessen war, was er in dieser Sache gethan hatte. Mit der Doppelbeschuldigung des Sabbathsbruches und der Gotteslästerung auf seinem Haupte tritt er vor diese Mächtigen —

es wird nicht gesagt wo — und führt seine Verantwortung in einer Rede, reich an den tiefsten Gedanken und den ernstesten Anklagen, indem er zuerst entwickelt, was in jenem Worte V. 17 in Bezug auf sein Verhältnis zu Gott enthalten ist, und darauf den Beweis führt für das Recht dieses seines Selbstzeugnisses. Die Rede zerfällt so in zwei Teile: a. V. 19—30; b. V. 31—47.

a. V. 19—30. Indem Jesus also zuerst entwickeln will, was sein Wort V. 17 in Bezug auf sein Verhältnis zu Gott in sich schließt, beginnt er damit, wieder auf das Bestimmteste sich den Namen beizulegen, welcher ihren lodernden Zorn hervorgerufen hat: er, welcher hier vor ihren Augen steht, ist nach der anderen Seite seines Wesens, welches sie nicht mit ihren Sinnen wahrnehmen konnten, Gottes eigener Sohn. Und aus diesem seinem Wesensverhältnis zu Gott folgt dann auch die innerlichste Gemeinschaft zwischen ihm und seinem himmlischen Vater in Ansehung seines Thuns und Wirkens. Gerade weil er Gottes Sohn ist, kann er „nichts aus sich selber thun“: er hat kein von Gott isoliertes, im Gegensatz zu ihm stehendes Selbst, welches die Quelle seines Wirkens sein könnte; er steht — und wirket deshalb auch — in der innerlichsten Einheit mit Gott. Alle Gedanken und allen Rat Gottes durchschaut und durchdringt er in voller adäquater Erkenntnis und diese Gedanken und Ratschlüsse Gottes führt er aus; er übersetzt Gottes ideelle Thaten in reelle. Hier bildet sich sonach die vollständigste unbedingteste Übereinstimmung im Wirken: jeden Gedanken, den Gott denkt, vollführt der Sohn, und natürlich so, wie Gott ihn gedacht hat. V. 20. Diese Einheit im Thun beruht auf der zwischen beiden bestehenden Liebesgemeinschaft, welche wieder auf die Wesensgemeinschaft zurückgeht; keinen Gedanken, keinen Ratschluß verbirgt der Vater vor seinem Sohn, sondern er legt alle seine Gedanken vor ihn hin in unverhüllter Klarheit, wonach der Sohn sie verwirklicht. So hat es sich auch verhalten mit dem Werk, der Krankenheilung am Sabbath, welches die Erbitterung seiner Zuhörer hervorgerufen hat: auch dieses Werk war nichts anderes, als eine Verwirklichung eines Gedankens des Vaters seitens des Sohnes. Aber noch „größere Werke“ wird der Vater später den Sohn ausführen lassen, indem er die Gedankenbilder derselben ihm „zeigt“, damit er sie in Wirklichkeit umsetze, Werke, deren Größe sie in Verwunderung setzen wird. Ja, sie sollen zu ihrer Beschämung von dem Sohn zu sehen bekommen, was sie niemals haben für möglich halten können.

Welche diese „größeren Werke“ seien, zeigt ihnen Jesus darnach.

Es ist das lebenspendende und richtende Werk, welches der Sohn im Auftrag des Vaters ausführen soll. Von diesen beiden Werken spricht der Herr nun von V. 21—29. Und zwar so, daß er zuerst von ihnen im allgemeinen (V. 21—23) handelt; sodann handelt er von der einen speziellen Form derselben, nämlich von der in dieser Zeit stattfindenden geistlichen Lebendigmachung und dem hier in der Zeit sich vollbringenden Gericht (V. 24—27), und endlich handelt er von der zweiten speziellen Form dieser beiden Werke, nämlich von der am Ende der Zeit stattfindenden leiblichen Lebendigmachung und dem jüngsten Gericht (V. 28—29.). — Aber diese von dem Sohn ausgeübte Lebendigmachung und das durch ihn ausgeführte Gericht hangen eng miteinander zusammen, ja sind eigentlich nur zwei Seiten derselben Sache. Lebendigmachung ist die ganze von ihm ausgehende lebenspendende Wirksamkeit, welche grundlegend mit der Wiedergeburt beginnt, und in der Auferstehung des Leibes zum ewigen Leben sich vollendet. Und das Gericht ist gerade der richtende Abschluß darüber, wer an dieser Lebendigmachung Teil haben sollte und wer nicht; auch dieses Gericht vollbringt sich in zwei Stadien, in einem diesseitigen, indem das „Leben" schon hienieden den Gläubigen zuerkannt, den Ungläubigen aberkannt wird, und einem jenseitigen, indem am jüngsten Tage dies Gericht feierlich mit einer für die Ewigkeit abschließenden Wirkung verkündet wird. So ist das Verhältnis zwischen diesen Werken das, daß das „Gericht" sich eben durch das Anteilbekommen am „Leben" oder der Ausschließung von demselben hier und dort vollzieht.

V. 21—23. Alle lebenspendende Wirksamkeit ist recht eigentlich Gottes Sache, die Prärogative und das Privilegium seiner Allmacht. Gott allein ist im stande, den Tod in allen seinen Formen zu brechen und ihm seine Beute zu entreißen, so wie schon die heiligen Schriften des Alten Testaments das ausgesprochen haben (z. B. 5 Mos. 32, 39; 1 Sam. 2, 6). Aber diese seine Prärogative teilt er mit seinem Sohne: „auch der Sohn macht lebendig, welchen er will"; er schaltet und waltet in selbstbestimmter Freiheit mit der Gabe des Lebens, während er in der Austeilung desselben einzig und allein des Vaters von ihm selbst geteiltem Willen folgt (V. 30): daß der, welcher an den Sohn glaubt, das ewige Leben haben soll (6,40). V. 22. Denn alle Entscheidung ist hier in die Hand des Sohnes gelegt; „nicht einmal der Vater", der doch als der Schöpfer und Herr aller Dinge auch als der Richter Aller dasteht, macht von

diesem seinem Rechte Gebrauch, sondern hat das entscheidende Gericht darüber, wer an dem Leben teilhaben soll und wer nicht, ganz dem Sohn übergeben, so daß dieser schon jetzt die richterliche Entscheidung darüber hat und übt (s. 3, 19 ff.); wie er dermaleinst dieselbe üben soll in abschließender Vollendung (Apgsch. 17, 31; 2 Kor. 5, 10). V. 23. Diese Macht hat Gott in die Hand des Sohnes gelegt, um dadurch ihm zu sichern, daß er wie Gott selbst geehrt wird, geehrt wie der, in dessen Hand die Herrschaft über Leben und Tod liegt. Keiner soll glauben, daß er Gott ehrt, es sei denn, daß er den Sohn ehrt! Der Vater hat ihn als seinen Gesandten „gesendet," der an seiner Stelle und in seinem Namen jenes große Werk vollbringen soll; alle Geringschätzung, welche dem Sohne erzeigt wird, trifft deshalb in Wirklichkeit Gott selbst, so gewiß, wie jede Geringschätzung, welche eines Fürsten bevollmächtigten Gesandten erzeigt wird, in Wirklichkeit dem Fürsten selbst erwiesen wird. — Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß Jesus mit dieser Warnung sich direkt gegen die Juden wendet, zu denen er spricht. Sie verweigerten Jesus gerade alle Ehre der Anerkennung, und sie meinten — oder gaben vor zu meinen, daß sie hiemit die Ehre Gottes verteidigten. Aber Jesus hält ihnen vor, daß, wollen sie für Gottes Ehre eifern, sie gerade ihn ehren müßten; denn er ist Gottes eigener Gesandter!

Nachdem so das Werk der Lebendigmachung und des Gerichts im allgemeinen hervorgehoben ist, geht Jesus nunmehr dazu über, von der speziellen Form dieser Werke zu sprechen, welche in das Diesseits fällt: von der geistlichen Lebendigmachung und dem Gericht, welches in der in diesem Leben stattfindenden Zu- oder Aberkennung dieses geistlichen Lebens besteht. — V. 24. Worauf es in dieser Hinsicht ankommt, das ist der Glaube an ihn, Jesus. Der, welcher an die Wahrheit des Zeugnisses glaubt, welches er als Gottes Abgesandter ablegt, der hat ewiges Leben, der hat durch Glauben bereits diese geistliche Lebendigmachung erfahren, und damit hat denn auch das „Gericht", soweit es ihn betrifft, schon stattgefunden, indem das, was dabei zur Entscheidung kommt, nämlich das „Leben", bereits sein eigen geworden ist. Seine Sache ist schon entschieden und in Ordnung; wozu dann noch irgend ein äußerliches „Gericht" für ihn? Und wird er auch noch einmal, wie alle, vor Christi Richterstuhl stehen (2 Kor. 5, 10), so geschieht das doch nicht, um ein Urteil zu empfangen, das nun erst sein Geschick entscheiden sollte, — denn dasselbe ist ja in und mit seinem Anteilbekommen an jenem geistlichen Leben geschehen — sondern nur da-

mit, daß das schon in diesem Leben gefällte Urteil festgestellt und promulgiert werde. Denn dieses Leben, an welchem er bereits Teil bekommen hat, ist ja geradezu ewig; irgend ein neues Zuerkennen des Lebens braucht es also nicht; das Leben, das ewige, ist sein Los geworden, von dem Tode — seinem und aller Menschen natürlichem Erbteil — ist er ein für allemal befreit (vgl. 3, 18). V. 25. Was sich so an jedem einzelnen Gläubigen vollbringt, ist nur eine einzelne Äußerung des geistlichen lebenschaffenden Einflusses, welcher überhaupt von Jesus ausgeht. Nun, nachdem er mit seinem Selbstzeugnis aufgetreten ist, nun vollbringt diese Machtwirkung des Lebens sich überhaupt an allen geistlich Toten (Matth. 8, 22; Eph. 2, 1), so gewiß sie im Glauben „hören auf" seine Stimme, dessen Wort diese gewaltige Lebensmacht besitzt, weil er Gottes Sohn ist. V. 26. 27. Denn Gott, sein Vater, hat ihm gegeben, sowohl eine Quelle des Lebens zu sein, als das Werk des Gerichts auszuüben. Gleichwie in Gottes eigenem Ich nichts anderes ist als Leben — keine entgegengesetzte Potenz, keine Spur von Tod — so hat Gott auch dem Sohn gegeben, das Leben zu haben als den einzigsten Inhalt seines Wesens, der Träger einer Lebensfülle zu sein, welche ihn in den Stand setzt, das Leben allen geistlich Toten zu geben, sofern sie nur im Glauben an sein Wort sich seiner lebenschaffenden Kraft öffnen.[1]) Aber auch die andere Funktion, von welcher hier die Rede ist, das Gericht, hat der Vater ihm gegeben, so daß er nun die richterliche Entscheidung darüber treffen kann, wem jenes geistliche Leben zu- und wem es aberkannt werden soll. Und wie er Lebensquelle ist, weil er Gottes Sohn ist, so ist er von Gott gemacht zum Richter, „weil er ein Menschensohn ist", ein ganzer und voller Mensch, als einer von denen, deren Richter er sein soll. Denn das war Gottes Wille, daß das Gericht über die Menschen von einem Menschen

[1]) Wenn es hier heißt, daß der Vater dem Sohne „gegeben" hat, daß ihm eine solche Fülle des Lebens eigne und er damit Lebensquelle für die geistlich Toten sei, so muß man sich daran erinnern, daß hier von dem menschgewordenen Sohn die Rede ist. Durch seine Menschwerdung ist Gottes ewiger Sohn der „Diener des Herrn" zur Ausführung seines Erlösungswerkes geworden; in dieser seiner Stellung hat er alles empfangen, was ihm doch in Kraft seiner ewigen Gottheit eignet, als eine Gabe aus seines Vaters Hand, — gleichwie ein Lehensherr, wenn jemand sein Vasall wird, ihm als Lehen von seiner Hand giebt, was er doch schon zuvor hatte. Alle Ausrüstung zur Ausführung des Erlösungswerkes hat der, welcher hier redet, schon als Sohn; aber er empfängt es zugleich, indem er Diener wird.

geübt werden soll;[1]) denn nur gegenüber einem von ihresgleichen können die Menschen so ihre Stellung wählen, daß diese ihre Wahl in Freiheit vorgeht und dadurch eine sittliche Handlung wird, die sich dazu eignet, die Grundlage für die Entscheidung ihres ewigen Geschicks abzugeben. — Also: als der, welcher zugleich Gottes Sohn und ein Menschensohn, ein ganzer und voller Mensch, ist, ist Jesus die Quelle für alles geistliche Leben der Menschen und Inhaber der Vollmacht, dies Leben ihnen zu- oder abzuerkennen, — und er übt dies sein doppeltes Werk darnach ausschließend aus, ob man ihm mit Glauben oder mit Unglauben begegnet. Dies ist die Bedeutung seiner Person und die Bedeutung des Verhältnisses, in welches man sich zu ihm stellt; das sind die großen „Werke", größer als seine Krankenheilung, worauf er V. 20 seine Zuhörer hinwies.

V. 28. 29. Und doch — wie groß dasselbe auch ist — das Größte ist es doch nicht. Ein noch „größeres Werk" soll der Sohn vollbringen: er soll die Lebendigmachung und das Gericht auch in der abschließenden Form bringen: die Auferstehung des Leibes am Ende der Zeit und das Gericht des jüngsten Tages. Durch seine allmächtige Stimme sollen dermaleinst alle Toten lebendig gemacht werden, aus ihren Gräbern hervorgehen, um das ewige Geschick zu empfangen, welches sie alle nach ihrem verschiedenen Lebensverhalten erwartet: die, bei welchen das neue Leben, welches sie schon hienieden empfangen haben, seine Frucht getragen hat in guten Werken, sollen hervorgehen zu einer Auferstehung, wie sie gerade denen entspricht, welche in diesem neuen geistlichen Leben stehen, zu einer seligen Auferstehung; die, welche nicht teilhaftig geworden sind des neuen Lebens, und an deren Lebensbaum deshalb nichts anderes zu finden gewesen ist als „Böses", sollen hervorgehen zu einer Auferstehung, wie sie denen entspricht, welche der Verdammnis verfallen sind, zu einer grauenvollen Auferstehung. Dann wird es sich zeigen, was der Sohn Gottes ist und vermag, der hier zu diesen „Juden" redet, und dann soll es sich zeigen, welche unendlich schicksalsschwere Bedeutung es für jedes Menschen ewiges Geschick hat, wie er sich hier im Leben zu ihm gestellt hat! — V. 30. Aber während dieser seiner ganzen Entscheidung darüber, wer am Leben Teil haben soll und wer nicht, handelt der Sohn in der vollsten Einheit mit

[1]) Vgl. was Paulus Apgsch. 17, 31 sagt, daß auch das Gericht des jüngsten Tages nach Gottes Bestimmung von einem Menschen geübt werden soll — von „einem Mann, den Gott dazu bestimmt hat" — nämlich Jesus Christus.

seinem Vater — mit diesem Gedanken schließt dieser erste Teil seiner Rede, wie er damit begonnen hat (V. 19. 20). Jene richterliche Entscheidung ist in jedem einzelnen Fall in der vollsten Übereinstimmung mit dem Willen des Vaters ergangen, welchen der Sohn kennt in Kraft seiner innerlichen Gemeinschaft mit seinem Vater und eben deshalb in jedem einzelnen Fall „gerecht", weil dieselbe allezeit mit dem Willen Gottes, der höchsten Norm aller Gerechtigkeit, stimmt.

Also: eine auf der Wesenseinheit gegründete uneingeschränkte und unbegrenzte Einheit im Wirken zwischen dem Sohn und dem Vater, zwischen Jesus und dem, der ihn sandte, — eine Einheit, welche das tragende Prinzip ist für alle Wirksamkeit Jesu, um Leben in das Land des Todes zu bringen, und vor allem seine richterliche Entscheidung darüber, wer Teil haben soll an diesem Leben und wer nicht — das ist der Inhalt des ersten Teils der Rede, V. 19—30, worin Jesus als Antwort auf die Beschuldigung der Juden wegen seiner Gotteslästerung sie zu belehren sucht über sein Verhältnis zu Gott als seinem Vater und über die Notwendigkeit, dies Verhältnis im Glauben anzuerkennen und ihm dieselbe Ehre wie Gott selbst zu erweisen.

b. V. 31—47. Im anderen Teil seiner Rede, V. 31—47, führt er zunächst den Beweis für das Recht dieses seines Selbstzeugnisses. V. 31. 32. Selbst will er nicht zeugen in seiner Sache — nämlich indem er eine Versicherung abgäbe über seine Wahrhaftigkeit und über die Zuverlässigkeit dessen, was er über sein Verhältnis zu Gott und über die Berechtigung seines Anspruchs, wie Gott geehrt zu werden, ausgesprochen hat —; thäte er das, so weiß er ja doch, daß, wie wahr auch dies sein Zeugnis in eigener Sache sein würde (8, 14), so würde es doch nach allgemeiner Rechtsregel nicht „wahr sein" d. h. keinen Glauben finden. Nein, er will eines anderen Zeugnis anführen, und zwar ein solches, wovon er weiß, daß es wahr ist, und worauf er sich deshalb berufen kann.

V. 33—35. Dieser andere ist nicht — wie seine Zuhörer vielleicht meinten — Johannes der Täufer. Denn ganz gewiß hat dieser sein Vorläufer, und zwar gerade auf Veranlassung eben derer, welche hier Jesu Zuhörer sind, nämlich der Ratsherrn (1, 19), ein wahres Zeugnis über ihn abgelegt, damals als er ihn als den verheißenen Messias bezeichnete, um so viel größer als er selbst, daß er nicht würdig sei ihm die Schuhriemen aufzulösen (1, 26. 27). Aber hierauf will er sich nicht berufen; denn nicht ziemt es sich für Gottes Sohn, Zeugnis von einem Menschen zu nehmen. Wenn

er also gleichwohl von diesem Zeugnis des Täufers redet, so thut er es nicht um *seinetwillen*, sondern vielmehr um *seiner Zuhörer* willen, ob es ihm vielleicht doch gelingen sollte, ihnen die große Sünde zu zeigen, deren sie sich schuldig machten, nicht bloß gegenüber dem einzelnen Zeugnis des Johannes, sondern gegenüber seiner ganzen Wirksamkeit, und so sie zu „retten" vor dem Zorne Gottes, den sie sich zugezogen haben, indem sie sein großes Zeugnis verachteten. Denn in Wahrheit, ein großer Zeuge war er, ein scheinendes „Licht", welches seine Strahlen hinauswarf in Israels Finsternis, um sie in ihren Herzen zu erleuchten und dem Messias den Weg zu bereiten. Wie haben nun diese Zuhörer Jesu sich zu diesem Zeugen Gottes gestellt? Haben sie durch sein Zeugnis sich leuchten lassen, um dem Messias in der Bereitwilligkeit des Geistes und Herzens entgegen zu kommen? Haben sie sich zur Buße bringen lassen durch seine Botschaft, zu dem Glauben an den Kommenden durch seine Botschaft? Nein, nichts von alle dem! Nicht die Bereitung der Herzen für dieses nahekommende Gottesreich haben sie bei Johannes gesucht, sondern eine — und auch die nur kurz währende — *Freude*, indem ihre nationalen Träume und Einbildungen Nahrung und Anregung suchten in der Aussicht auf die von ihm geweissagte Aufrichtung des messianischen Reiches, welches *sie* auf *ihre* Weise verstanden. Aber sie wurden kaum gefesselt von dieser „Freude", welche sie so für einen Augenblick bei dem Täufer suchten: je mehr er in seiner Predigt den rein geistlichen Charakter des Reiches Gottes unverhüllt ihnen vorhielt, je klarer er ihnen den Messias schilderte, nicht als einen Nationalheros, welcher in den Kampf gegen die Gewalt der Römer führte, sondern als Einen, der „mit dem heiligen Geiste nnd mit Feuer taufen" sollte, je kräftiger der Bußruf erscholl, welcher die „Umkehrung" aller derer verlangte, welche teil haben wollten am Reiche Gottes, — desto mehr hatten sie sich im Zorn ja Haß von ihm gewandt. Diese ihre große Sünde müssen sie *erkennen*, *deshalb* geschieht es, daß Jesus hier seine Rede bei dem Zeugnis des Johannes verweilen läßt. V. 36. Jedoch nicht, um sich darauf zu berufen. Er hat ein Zeugnis für sich, welches größer ist, als das des Johannes: das, welches *Gott selbst* für ihn abgelegt hat, einerseits durch die Werke, welche er „ihm zu vollbringen gegeben" hat, — diese „Wunder", deren gleichen niemals jemand eins vollbracht hat (15, 24), und welche genugsam davon zeugen, daß er vom „Vater" gesendet sei, d. h. zugleich Gottes Gesandter und sein Sohn — V. 37. 38, andererseits

durch sein Wort in den heiligen Schriften Israels, wo das Bild des Messias so gezeichnet ist, wie es sich Zug für Zug in Jesus wiederfindet. Aber welches Verhältnis haben nun diese Zuhörer Jesu, diese Lehrer und Leiter des Volkes, zu diesem Zeugnis Gottes von seinem Sohn in den heiligen Büchern? Ungeachtet dieses geschriebene Wort Gottes die einzigste Offenbarung Gottes ist, welche sie gehabt haben, — denn Gott hat sie nicht die lebendige Stimme seiner Rede hören lassen oder sie seine Gestalt sehen lassen, wie ihre Stammväter und Propheten ihn gehört und gesehen haben (vgl. ob. zu 1, 18) — so sind sie doch weit entfernt davon geblieben, ihr Herz ihm zu öffnen. In den Büchern haben sie es noch „bleibend", aber nicht „bleibend in ihnen selbst": sie haben ihr Inneres ihm nicht erschlossen, so daß es nun darin als eine über ihre persönliche Haltung bestimmende Macht lebt. Das zeigt sich ja klar genug in ihrem Unglauben gegenüber Jesus. Hätten sie wirklich sich dem Schriftwort geöffnet, so würden sie ihm in seinem Selbstzeugnis haben glauben müssen; denn dann würden sie nicht sich alle jene falschen, gegen das Schriftwort so scharf streitenden Begriffe von dem Messias und seinem Reiche gebildet haben, welche sie nun dahin bringen, daß sie sich an dem Selbstzeugnis Jesu ärgern; dann würden sie im Gegenteil in seiner Person und in seinem Wirken das in den Schriften gezeichnete Bild von ihm wieder gefunden haben. V. 30. 40. Sie durchforschen und untersuchen unaufhörlich diese Schriften, — ein Forscherfleiß, dessen Motiv ihre Einbildung ist, daß das ewige Leben auf diese Weise in den Schriften zu finden ist, daß sie sich dasselbe schon durch das bloße Studium derselben sichern; da nun dieses Leben nur in ihm zu finden ist, der hier zu ihnen redet, im Glauben an ihn, so werden diese Schriften, welche von ihm zeugen und sie zu ihm führen sollten, geradezu ein Hindernis für sie, zu ihm zu kommen.

Welch eine gefährliche Verzerrung der Bestimmung dieser Schriften! und welche gefährliche Blindheit in der Stellung zu denselben! Diese Schriftgelehrten, diese Lehrer Israels forschen und studieren, und zwar gerade die Schriften, welche auf jedem Blatt von ihm zeugen, von ihm dem Sohn und Gesandten Gottes, — aber zu ihm kommen, das wollen sie nicht. Sie bleiben stehen bei jenem rein theoretischen Verhalten, den praktischen Schritt, wozu das Studium sie leiten sollte, wollten sie nicht thun: sie bilden sich ein, das „Leben" schon in und mit ihrem Forschen zu haben, sie wollen nicht „kommen" zu ihm, daß sie wirklich das Leben empfangen könnten.

V. 41—44. Während der Darstellung dieses doppelten Zeugnisses Gottes für ihn ist Jesu Ton mehr und mehr vorwurfsvoll geworden. Namentlich hat er, während er von dem durch die heiligen Schriften ergehenden Zeugnis des Vaters für ihn sprach, die schärfsten Vorwürfe gegen seine Zuhörer erhoben wegen des betrübenden Verhaltens, welches sie gegenüber diesen heiligen Büchern annehmen. Nun sollen sie aber nur nicht glauben, daß diese Vorwürfe gegen sie — namentlich auch der letzte, daß sie nicht zu ihm im Glauben kommen — darauf beruhen sollten, daß er sich dadurch *gekränkt* fühle, daß sie nicht zu ihm kommen wollen, daß er also in gekränktem Stolze diese Vorwürfe gegen sie erhoben habe. Nein, nicht die Kränkung darüber, daß sie ihm die Ehre der Anerkennung verweigern, sondern einzig und allein weil er weiß, daß ihnen *die Liebe zu Gott* fehlt, dieser Umstand ist es, welcher seine Rede bestimmt: er eifert nicht für seine, sondern für *Gottes* Ehre. Dieser tiefe Mangel in ihrem innersten Herzen ist es, welcher sie zuletzt hindert, „zu ihm zu kommen": hätten sie Gott lieb gehabt, so hätten sie ja ihn annehmen *müssen*, der in dem Namen dieses Gottes gekommen ist, als sein Gesandter in seinem Auftrag und Gewerbe. Aber wie viel fehlt daran, daß er überhaupt von ihnen angenommen wäre! Kommt dagegen ein anderer „in seinem eigenen Namen," indem er sich dafür ausgiebt, der Messias zu sein, ohne doch in Wirklichkeit von jemandem anders als von sich selbst gesandt zu sein (vgl. Matth. 24, 24), *dann* werden sie bereit sein, ihn aufzunehmen. Denn gegenüber einem solchen, der nichts mit Gott zu thun hat, werden sie nicht durch ihren Mangel an Liebe zu Gott gehindert sein an seiner Anerkennung; im Gegenteil, da er ja nicht in einer mit Gottes Wesen und Willen übereinstimmenden Weise auftreten wird, sondern vielmehr, weil er einer von ihren eigenen Leuten ist, ein Wesen zeigen wird, welches mit ihrem eigenen übereinstimmt und deshalb ihnen wohlgefällt, ihren Leidenschaften und nationalen Einbildungen schmeicheln wird, ihnen die Erfüllung ihrer Träume von einem fleischlichen Gottesreiche u. s. w. verheißen wird, so werden sie an ihm Gefallen finden und ihn „aufnehmen" mit all der Anerkennung, welche sie Jesus verweigern.[1])

[1]) Eine merkwürdige Erfüllung erhielt dieses Wort des Herrn bei dem Auftreten *Barkochba's* hundert Jahre später. Dieser Aufrührer, dessen eigentliches Ziel die Befreiung Israels vom Römerjoch war, wurde von seinen Zeitgenossen für den rechten Messias gehalten, — ein Glaube der sich auch in seinem offiziellen Namen ausdrückte (Barkochba bedeutet „Sternensohn" nach 4 Mos. 24, 17). Und gerade die Kreise, zu denen Jesus hier spricht, gingen in der Anerkennung dieses Empörers als Gottes verheißenen

Doch — dieser ihr verstockter Unglaube gegenüber dem Sohne und Abgesandten Gottes ist nicht zu verwundern. Sie können nicht glauben, ihr Herz ist verhärtet durch weltliche Ehrsucht, gebunden durch die Ketten der Menschenfurcht, und dadurch kalt und hart und unempfänglich gemacht gegenüber allem, was Gott angehört, denn auch hier gilt das Wort: „Niemand kann zween Herren dienen." — So endet die Klage des Herrn über ihren Unglauben damit, daß er dessen Wurzel in ihrem sittlichen Verhalten aufzeigt, in einer Weise welche an 3, 19 ff. erinnert.

V. 45—47. Nur sollen sie aus diesem tadelnden Worte Jesu nicht schließen, daß seine Meinung ist, die Klage über sie vor seinen himmlischen Vater zu bringen. Das braucht er nicht zu thun, das besorgt ein anderer: derselbe Moses, dessen gehorsame Jünger sie sich zu sein rühmen (9, 28), weshalb sie auch „ihre Hoffnung setzten" auf ihn, indem sie meinen, daß ihr Eifer für ihn und sein Gesetz und seine Lehre notwendigerweise ihnen Anerkennung und Lohn von Gott einbringen muß. Eine trügerische „Hoffnung!" Ihr Ankläger wird eben dieser Moses werden; seine Schriften stehen da als Ankläger gegen sie wegen ihres faktischen Unglaubens gegenüber seinem Worte, woran sie gerade zu glauben meinten. Oder zeigt nicht eben ihr Unglaube gegen Jesus, daß sie auch ungläubig sind gegenüber den Schriften des Alten Bundes? Hätten sie nicht sonst Jesus in seinem Selbstzeugnis glauben müssen? Hat nicht Moses in seinen Schriften von ihm gezeugt, blickt nicht auf ihn jedes Wort in denselben, gleich von dem Protevangelium 1 Mos. 3, 15 bis zu der großen Verheißung 5 Mos. 18, 15 ff., alle Verheißungen an die Erzväter Israels, das ganze Opferritual, worin sein Opfer schattenmäßig abgebildet ist? Dies alles hat seine Erfüllung in der Person Jesu: hätten sie wirklich den aufgeschlossenen Sinn des Glaubens für Moses Worte gehabt, so würden sie dieselben in ihm erfüllt gesehen haben. Aber der Glaube hat ihnen gefehlt, sie sind ungläubig gewesen gegen ihren Moses. Und wie sollen sie dann wohl dazu gebracht werden, an Jesus zu glauben? Moses war die von ihnen allen so hoch angesehene und verehrte

---

Messias voran; Rabbi Akiba, der berühmteste Schriftgelehrte seiner Zeit, erklärte ihn ausdrücklich dafür, ja viele Rabbiner erlitten um seinetwillen den Märtyrertod. Ihn „nahmen sie auf." — Nach einem gewaltigen dreieinhalbjährigen Kampf, dessen Schrecknisse sich denen des „jüdischen Kriegs" unter Vespasian zur Seite stellten, wurde der Aufstand 135 n. Chr. von den Römern unterdrückt.

Autorität, und doch glaubten sie ihm nicht; welchen Glauben kann da der „Galiläer", Jesus von Nazareth, bei ihnen für sein Zeugnis zu finden erwarten! In dieser wehmütigen Frage klingt die ganze Rede aus.

Ein großartiges Selbstzeugnis Jesu ist es, was der Evangelist in dieser Rede mitgeteilt hat, die in eine Zeit fällt, über welche unsere anderen evangelischen Quellen schweigen — ein ohne Vorbehalt ausgesprochener Ausdruck seines Selbstbewußtseins als Gottes Sohn und des erhabenen Wesens und Inhalts seines Werkes. Abgelegt in denselben Mittelpunkt der Theokratie, an der heiligen Stätte, und vor den leitenden Kreisen des Gottesvolkes tritt dieses Zeugnis Jesu jenem ersten im Tempel Jerusalems abgelegten (2, 13 ff) zur Seite; aber es überragt dasselbe durch den tief eindringenden, entwickelnden und beweisenden Charakter, welchen es trägt. Dort bezeichnete Jesus den Tempel, welchen er von dem entweihenden Schmutze reinigte, als „seines Vaters Haus", und als er von Israels leitenden Kreisen zur Rechenschaft für dies sein Auftreten gefordert wurde, wies er in dunklen Worten hin auf ein zukünftiges Zeichen; hier entwickelt er nicht bloß in ausführlicher Rede die tiefe Bedeutung des Selbstzeugnisses, welches den ganzen Auftritt hervorgerufen hat, sondern er giebt auch eine eingehende Beweisführung für das Recht dieses Selbstzeugnisses. Aber hiemit wendet er auch für eine lange Zeit diesen Gegenden des Landes den Rücken (7, 1). Das „Licht" hatte in hellem Glanze geschienen, in seinen Werken und in seinen Worten; aber die Finsternis „nahm es nicht auf"; die Leiter des Volkes in der Hauptstadt des Landes hegten bereits Mordgedanken gegen ihn (V. 16. 18). Nun wendet sich der Herr nach Galiläa.

B. Kap. 6. Von Jesu Wirksamkeit in Galiläa hat unser Evangelist schon mehrere Züge mitgeteilt. Hier hat er uns die allererste Offenbarung von Jesu Herrlichkeit gezeigt (2, 1 ff.); hier haben wir Jesu wundervolle Heilung des todkranken Kindes jenes „königlichen Mannes" gesehen (4, 46 ff.). Wir erinnern uns indessen der eigentümlichen Weise, in welcher der Evangelist, während er dies letzte Wunder mitteilt, hervorhebt, daß dasselbe erst das „zweite Zeichen" gewesen sei, welches Jesus in Galiläa that (4, 54). Wir fanden hierin eine Andeutung, daß damals, als das geschah, die Zeit für Jesu öffentliche Wirksamkeit in Galiläa noch nicht gekommen sei (oben zu 4, 43 f.). Wir sahen ja auch, daß die Reise Jesu in diese nördlichen Landesteile, auf welcher er veranlaßt wurde, diese Wunder

auszuführen, schlechterdings nicht den Zweck hatte, hier oben eine messianische Wirksamkeit zu entfalten. Jetzt wurde das anders. Wir haben gesehen, daß die Reise nach Jerusalem, wovon Kap. 5 erzählt, schon nach der Zeit fällt, wo er — bewogen durch des Täufers Abtreten vom Schauplatz — seinen Beruf als Galiläas Prophet übernommen hat, jene reiche Wirksamkeit, welcher die Synoptiker den allergrößesten Teil ihres Stoffes entnommen haben (s. o. S. 22 f.). Und hier in Kap. 6 finden wir den Herrn mitten in seiner galiläischen Wirksamkeit, von Stadt zu Stadt und von Landschaft zu Landschaft ziehend mit einer wachsenden Jüngerschar in seinem Gefolge und mit „den Zwölfen" als seinen beständigen Begleitern, während das Volk in dichten Scharen von nah und fern zu ihm strömt, der überall seine Botschaft vorträgt, überall dieselbe mit Zeichen und Wundern stützt. Von dieser ganzen galiläischen Wirksamkeit Jesu teilt Johannes nur einen einzigen Zug mit, von dem hier in Kap. 6 die Rede ist. — Wir finden Jesus hier in der Umgegend von Genezareth, zuerst an der Ostseite des Sees, wo er sein Speisungswunder ausführt, dann auf der Westseite in Kapernaum, wo er an das Wunder das Zeugnis von sich selbst, als dem „Brote des Lebens", knüpft. Es ist der Höhepunkt der Wirksamkeit des Herrn als des galiläischen Propheten, auf welchem uns dieser Zug ihn zeigt. Sein Ruf ist weit verbreitet; große Scharen folgen ihm, auch wo er sich außerhalb der gewohnten Wege hält; große Zeichen und Wunder werden von ihm ausgeführt, und das Selbstzeugnis ertönt von seinen Lippen in geistesmächtiger Fülle. Aber auch in der Hinsicht ist es ein Höhepunkt, daß gerade hier eine große und eingreifende Krisis für seine ganze galiläische Wirksamkeit eintritt. Das Volk, dessen Begeisterung für den Propheten aus Nazareth bei dem Speisungswunder den höchsten Grad erreicht, will ihn zum König machen; als er dazu nicht willig ist, sondern vielmehr von dem rein geistlichen Charakter seines Werkes zeugt, — als er, weit entfernt, die Gunst jener fleischlichen Begeisterung zu benützen, welche doch nur ein Ausdruck der Befriedigung bei dem Gedanken an die guten Tage für Fleisch und Blut waren, die man von ihm erwartete, welcher Nahrung in der Wüste schafft, vielmehr das Verlangen eines Verhaltens der gläubigen Selbsthingebung an seine Person stellt, wiewohl sein Ziel und Weg ganz andere waren, als man dachte, — ja als er hinwies auf sich selbst in seinem Fleisch und Blut als Gegenstand des Genusses, wovon das Leben abhängig sei — da schlug es um. Die Scharen verließen ihn ent-

täuscht, ja selbst seine eigenen Jünger fielen haufenweise von ihm ab. Dieser Umschlag ist es, den Johannes uns vor Augen stellen will; deshalb teilt er uns aus seiner galiläischen Wirksamkeit gerade diesen einen und nur diesen Zug mit. Nichts konnte ja näher liegen und besser in den ganzen Plan seines Buches passen als gerade diese Begebenheiten, worin sowohl Jesu Selbstzeugnis, seine Selbstdarstellung vor seinen Landsleuten, in schlagender Kraft und Klarheit hervortritt, als zugleich die abweisende Aufnahme, welche dieselbe bei den allermeisten fand, sich in typischer Deutlichkeit offenbart. — Aber mit diesem seinem Inhalt tritt nun zugleich unser Kapitel neben Kap. 5 als dessen ergänzendes Seitenstück. Lasen wir dort, welche Aufnahme Jesu Selbstzeugnis in Werk und Wort in Judäa fand, so sehen wir hier dasselbe sich in Galiläa wiederholen: „er kam in sein Eigentum und sein Eigentum nahm ihn nicht auf."

Das Kapitel zerfällt in vier Unterabteilungen: 1) V. 1—15: das Speisungswunder; 2) V. 16—21: die Wanderung auf dem See; 3) V. 22—59; das Selbstzeugnis in der Synagoge; 4) V. 60—66: die Wirkung des Selbstzeugnisses.

1) 6, 1—15. Johannes knüpft diese Begebenheiten an die in Kap. 5 erzählten durch ein „Darnach", worin keine Andeutung liegt, ob die Zwischenzeit lang oder kurz gewesen ist. In Wirklichkeit ist sie ziemlich lang gewesen, mehrere Monate, — denn wir befinden uns wieder an einem Passahfest (Matth. 9, 1) — ja wenn das 5, 1 genannte „Fest der Juden" ein Passahfest war, ein ganzes Jahr. In den Zeitraum, der zwischen diesen beiden Kapiteln liegt, fällt nun der große Teil der galiläischen Wirksamkeit Jesu, wovon Matth. 4, 13—14, 13; Mark. 1, 14—6, 33; Luk. 4, 15—9, 9 berichtet wird. Diesen langen Zeitraum hat Jesus mit Wanderungen in Galiläa zugebracht, aber sein eigentliches Standquartier war Kapernaum, welches deshalb seine „eigene Stadt" heißt (Matth. 9, 1). V. 1. Unser Vers führt uns, genauer gesagt, auf den Zeitpunkt innerhalb des galiläischen Wirkens des Herrn, wo der Täufer nach einer längeren Gefangenschaft von Herodes hingerichtet war, und die Nachricht davon Jesus von den Jüngern des Johannes überbracht war (Matth. 14, 12), was zusammentraf mit dem Zeitpunkt, wo die Apostel Jesu von ihrer Probeaussendung zu ihm zurückkehrten (Mark. 6, 30; Luk. 9, 10). Jene Nachricht veranlaßte den Herrn, zusammen mit den Aposteln, die ja auch nach Ruhe verlangten, bevor sie ihre Wanderungen mit ihrem Meister begannen, sich in das Land östlich von Genezareth (Matth. 14, 13; Mark. 6, 32; Luk. 9, 10) in die Um-

gegend von Bethsaida-Julias zurückzuziehen (s. d. „Lukasevangelium" S. 324, N. 3). Eben von dieser Fahrt Jesu und seiner Apostel hinüber auf die Ostseite des Sees wird in unserem Verse gesprochen.

V. 2—4. Sie vollführten sie zu Boote; aber große Volksscharen, welche auf dem Wege nach Jerusalem anläßlich des nahe bevorstehenden Passahfestes sich befanden, folgten zu Fuße nach (Matth. 14, 13; Mark. 6, 33) an der Nordseite des Sees, indem sie diesen Abstecher von dem geraden Wege nach Jerusalem nicht scheuten, um Jesu Wunderwerke zu sehen. Als der Herr hinübergefahren war, ging er zunächst mit seinen Aposteln hinauf auf einen Berg, der an dem östlichen Ufer Genezareths lag, und brachte hier einige Stunden in ungestörtem Zusammensein mit seinen Jüngern zu. Lange ließ man sie aber nicht in Ruhe. Die Scharen begannen nach und nach sich ihnen zu nähern, und Jesu liebevolles Herz verbot ihm, sie vergebens warten zu lassen. Er trat „heraus" aus seiner Einsamkeit oben auf dem Berge (Matth. 14, 14) und stieg hernieder auf die Ebene an der Nordost-Seite des Sees, dem jetzigen El Batiha (s. Lukasevangelium a. a. O.), wo er sich mit dem Volke beschäftigte, indem er deren Kranken heilte und ihnen Gottes Wort verkündigte (Matth. 14, 14; Mark. 6, 34; Luk. 9, 11). V. 5—9. Inzwischen trafen immer wieder neue Scharen ein; und mit einem Blicke auf die Menge richtet Jesus die Frage an Philippus, woher man an diesem öden Strande (Luk. 9, 12) Speise für so viele kaufen sollte. Das geschah, setzt der Evangelist hinzu, „um Philippus auf die Probe zu stellen", — um zu sehen, ob der Apostel nun während des Zusammenseins mit seinem Meister gelernt habe, auf ihn, als auf den zu vertrauen, welcher helfen kann auf wunderbare Weise, wenn Hilfe nötig ist, so wie hier, wo es schon gegen Abend ging (Matth. 14, 15). Aber Philippus besteht die Probe schlecht; statt des Glaubens an Jesu übernatürliche Kräfte bringt er einen thörichten Vorschlag vor, dessen Schluß ist, daß er von keinem Ausweg weiß; denn woher sollte dieser Kreis die 200 Drachmen (= 150 Mk.) nehmen, die zum Einkaufen nötig waren? Inzwischen hatte ein anderer von den „Zwölfen", Andreas, schon im stillen angefangen, Untersuchungen anzustellen, ob schlechterdings sich keine Lebensmittel auftreiben ließen, und er hatte einen kleinen Knaben gefunden, welcher vermutlich mit seinem Korbe ausgegangen war, um einen Groschen durch Verkauf seines geringen Vorrats zu verdienen: fünf Gerstenbrote und zwei kleine Fische; aber — spricht Andreas, indem er Jesus dieses Ergebnis seiner Nachforschungen berichtet — „was ist

das unter so viele?" Auch er besteht die Probe nicht. V. 10—13. So greift denn Jesus selber ein und vollführt das Wunder, aber durch die Hände der Apostel (s. Lukasev. S. 325 ff.). Und damit nichts von Gottes Gabe umkomme — wohl auch zum Zeugnis, daß alle genug bekommen hatten — befiehlt er ihnen, daß die Brosamen aufgesammelt werden sollen; da sammelte jeder Apostel seinen Reisekorb voll.

Jesu Absicht bei diesem Wunder geht aus der Wirkung desselben auf die Scharen hervor, welche Augenzeugen desselben, ja dessen Gegenstand waren, wiewohl diese Wirkung immerhin eine schiefe und verkehrte Richtung bekam (V. 14 ff.): der Herr wollte durch diese schlagende Offenbarung einer Macht, welche weit hinaus über alle Grenzen des menschlichen Vermögens liegt, sich selbst als Gottes Sohn bezeugen. Mit dieser seiner Absicht tritt das Wunder den anderen von unserem Evangelium berichteten zur Seite; es ist, wie diese, ein für sein göttliches Wesen und Mission legitimierendes „Zeichen" und ordnet sich ein in die Reihe von Selbstzeugnissen Jesu für sein Volk, welche Johannes darstellt. Aber zugleich kommt doch auch die eigentümliche Form des Wunders in Betracht, dies, daß es eine Speisung von hungrigen Scharen ist, welche draußen in der öden Gegend sonst hätten verkommen müssen. Hierdurch will Jesus darauf hinweisen, daß er als Gottes Sohn im stande ist, die Menschenseelen in der Wüste der Sünde und des Todes mit der Nahrung zu versehen, welche ihnen das ewige Leben sichert, — so wie er selbst einen Tag darauf in der Rede bezeugt, welche er in der Synagoge zu Kapernaum hielt, und welche als der Kommentar und die Erklärung des Wunders bezeichnet werden kann.

V. 14. 15. Daß dieses Wunder einen gewaltigen Eindruck auf diese Scharen machen mußte, welche durch die an demselben Tage ausgeführten Heilungswunder bereits stark ergriffen waren (s. V. 2), versteht sich von selbst. Ebenso wie es unter allen Wundern Jesu den ersten Platz einnimmt in Bezug auf den Umfang seiner Wirkung — viele Tausende waren zugleich sein Gegenstand! — so mußte es mehr als andere Beweise der Wunderkraft des Herrn geeignet sein auf die Massen zu wirken. Es kann uns dann nicht wundern, wenn dasselbe bei diesen Pilgerscharen den Gedanken entzündete, daß Jesus der Messias sein müsse. Diesen ihren Gedanken sprechen sie in einem Worte aus, welches sie einer schon bei mehreren früheren Gelegenheiten (s. oben zu 1, 21 und 46) behandelten alttestamentlichen Weissagung (5 Mos. 18, 15 ff.) entlehnen, indem sie Jesum

bezeichnen als „den Propheten, der in die Welt kommen soll". Aber daß dieser messianische „Prophet" zugleich etwas mehr und anderes als Prophet, daß er auch ein König sein sollte, das wußten ja die Juden aus dem Alten Testament (s. z. B. 2 Sam. 7,12.13; Ps. 2,6; Jes. 9,6.7; Dan. 7,14; Sach. 9,9), — und so geschah es denn, daß der Gedanke bei diesen von dem großen Wunder so mächtig erregten Scharen aufkam, daß sie Jesum, in welchem sie also den Messias erblickten, als König proklamieren, daß sie ihn auf Davids Thron setzen, unter seiner Leitung sofort den Kampf gegen die Römer beginnen und von ihm zum Siege geführt, das Davidsreich in seinem alten Glanz und Herrlichkeit aufrichten wollten. Diese enthusiastischen Gedanken griffen um sich unter diesen freiheitsliebenden streitbaren Galiläern wie Feuer in dürrem Grase. Es war ja gerade während des Passahfestes (V. 4), des großen nationalen Freiheitsfestes, wo dies Gedächtnis an die Befreiung aus Ägypten auf heiliger Stätte gefeiert werden sollte; die Freiheitssehnsucht lag in der Luft, das starke Verlangen nach Unabhängigkeit füllte ihre Sinne, die volkstümliche Erinnerung an die große Zeit der Befreiung glühte in ihnen. Und waren sie nicht auf dem Wege nach Jerusalem, wo sie viele Tausende von Landsleuten zum Fest versammelt finden würden, mehr als willig zum Kampfe gegen die verhaßten heidnischen Unterdrücker? Also vorwärts zur Freiheit, zur Größe, zur Herrlichkeit, wie in der Zeit Davids! Nun hatten sie einen Führer, von dessen Macht sie eben eine so überwältigende Probe gesehen hatten, Gottes Messias hatten sie in ihrer Mitte in dem großen Propheten von Nazareth! Auf den Thron mit ihm! Und sollte er nicht willig sein, auf ihre Gedanken einzugehen, so trugen sie kein Bedenken Gewalt zu gebrauchen; dann wollten sie ihn „fortreißen mit Macht", wo es nicht anders sein könnte: nach Jerusalem sollte und mußte er ihnen folgen!

Jesus „erkannte", was für wilde Pläne in diesen Scharen gärten, — er erkannte das aus ihren Blicken, aus ihrem Benehmen, wie sie um ihn standen in eifrig sich unterredenden Gruppen, wiewohl sie ihr Vorhaben ihm selbst noch nicht geäußert hatten. Aber er wollte ihnen kein Gehör geben. Als „König" sollte ihm noch gehuldigt werden, und das eben in Jerusalem und gerade an einem Passahfeste (12,13 ff.), aber noch nicht und nicht so. Nicht an der Spitze eines fanatischen, von Aufruhrgedanken beseelten lärmenden Volkshaufen sollte er seinen königlichen Einzug halten in die Stadt Davids, sondern „sanftmütig" auf einem Eselsfüllen reitend, umgeben von

dem frohen Zurufe seiner Jünger, begrüßt von dem Volke mit Palmen und Psalmen — und all das auf dem Wege zum Kreuze. Denn das sollte sein Königsthron werden. Deshalb entzog er sich ihnen hier: es gelang ihm, gedeckt von der hereinbrechenden Finsternis, der sich stauenden Menge zu entgehen und wieder auf den Berg zu kommen, welchen er verlassen hatte, um herabzusteigen zu dem Volke auf die Ebene am Fuße desselben (V. 3), — und das „allein". Denn seine Jünger, welche wohl auch mächtig ergriffen waren von dem Wunder, und welche in dieser Stimmung sich kaum gegen die Ansteckung von seiten der Volksbegeisterung wehren konnten, — hatten sie doch sich ebenfalls noch nicht ganz frei machen können von den fleischlichen Vorstellungen über den Messias als einen irdischen König, — seine Jünger hatte er, schon bevor dieser ganze lärmende Auftritt begann, „genötigt", — wie es bei den beiden andern Evangelisten heißt (Matth. 14, 22; Mark. 6, 45), ihn zu verlassen und zu Boot nach der Westseite des Sees (V. 16. 17) zurückzufahren, ein Zug, den der Evangelist erst an der Spitze des nächsten Abschnitts mitteilt, in Verbindung mit der dort erzählten Begebenheit.

Welche Gedanken erfüllten wohl Jesu Seele da oben auf dem Berge, in der Einsamkeit der Nacht, während der Lärm der unruhigen Scharen, am Fuße des Berges, zu ihm aus der Ferne heraufdrang? Ihm war es nicht verborgen, daß diese Scene eine Krisis bedeutete, einen Wendepunkt in seiner galiläischen Wirksamkeit, und in seinem ganzen Verhalten hier in seiner irdischen Heimat und zu seinen nächsten Landsleuten. Daß er der Messiasbegeisterung dieser Tausende nicht hatte entgegenkommen wollen, daß er im Gegenteil sich ihnen entzogen hatte, mußte ja auch die Kreise, welche bis dahin im ganzen und großen eine freundliche Haltung ihm gegenüber angenommen hatten, zum Unwillen reizen, einem Unwillen, der später, nachdem die Reflexion sich mehr und mehr geltend gemacht haben würde, in Haß übergehen würde. Jesus hatte — so mußte sich dies ihnen ja darstellen — sich dem Messiasberuf entzogen, wozu Gott ihn ausgerüstet und ihre Hingebung ihn berufen hatte; er hatte sie in ihrer nationalen Begeisterung getäuscht, hatte Hoffnungen geweckt und Verheißungen gegeben, welche er nicht eingelöst, ja gebrochen hatte. So wurde diese seine Weigerung für ihn eine Station auf seinem Wege zum Tode unter dem Haß des Volkes und seiner Leiter, — und er verstand, daß er es werden mußte. Die Königskrone hatte er ausgeschlagen, sie wurde zu einer Dornenkrone, den Thron hatte er verschmäht, er wurde zu einem Kreuze. Um so mehr

mußten diese Gedanken ihn bewegen, als es unmittelbar zur Passahzeit war, denn daß er, das rechte Passahlamm an einem Passahfest sterben sollte, das stand sicherlich klar vor seinem Bewußtsein. —

2) 6, 16—21. Aber noch ein Wunder vollbrachte der Herr bei dieser Gelegenheit, einen Beweis seiner Gottesherrlichkeit, speziell, ja ausschließlich berechnet auf seine Apostel. V. 16—18. Diese waren, wie wir schon oben hörten, auf den bestimmten Befehl des Meisters hin wieder an Bord gegangen in das Boot, welches ihn und sie zuvor an die Ostseite des Gennezarethsees gebracht hatte, noch ehe die lärmende Scene begann, von welcher Johannes in V. 14. 15 berichtet hat. Jesus wollte sie vor dem — von ihm vorausgesehenen — Ausbruch des Messiasenthusiasmus des Volkes auf die Seite bringen; aber Johannes erzählt es erst hier, nachdem er die Darstellung von dem, was zwischen Jesus selbst und dem Volkshaufen sich ereignete, abgeschlossen hatte. Jesus hatte ihnen geboten vorauszufahren (Matth. 14, 22; Mark. 6, 45) hinüber auf die Westseite des Sees, ohne — wie es scheint — ihnen Bescheid zu geben, wann und wie er selbst nachkommen wollte; sie hatten sich wohl gedacht, daß er den nicht sehr langen Weg längs der Nordküste des Sees zu Fuße zurücklegen und sich im Laufe der nächsten Tage wieder ihnen in Kapernaum anschließen würde. Es war schon „Abend“[1]) geworden, ja „finster“, als sie sich einschifften, und die Fahrt sah bedrohlich aus: „Der See ging hoch, da ein starker Wind blies“. Und während dieser gefahrvollen Umstände, „war Jesus noch nicht zu ihnen gekommen“; sie hatten ihn nicht bei sich, ihre gewöhnliche Zuflucht, in dessen Nähe sie unter Sturm und Dunkelheit sich geschützter gefühlt haben würden. Kein Wunder da, daß die Apostel sich während dieser Fahrt ängsteten und den Aufruhr der Elemente als eine „Pein“ fühlten, sowohl für sich, als für das kleine Boot (Matth. 14, 29; Mark. 6, 48)! Der Wind stand ihnen entgegen; V. 19, mit großer Anstrengung hatten sie das Boot ungefähr auf die Mitte des Sees gebracht[2]); da sehen sie plötzlich ein Gesicht, das sie mit Entsetzen erfüllt: eine menschliche Gestalt kommt wandelnd über die schäumenden Wogen und nähert sich dem Boote. Daß

[1]) Nämlich der sogenannte „zweite Abend“, der vom Untergang der Sonne bis zum Hereinbruch der Nacht gerechnet wurde; das Speisungswunder hatte ja schon „am Abend“ (Matth. 14, 15) stattgefunden, „d. i. am ersten“ Abend, in den letzten Nachmittagsstunden vor Sonnenuntergang.

[2]) Josephus schlägt die Breite Gennezareths auf 40 Stadien = 8 km an; hievon hatten sie „25 oder 30“ (5 oder 6 km) zurückgelegt.

es Jesus sei, merkten sie nicht; die Finsternis hinderte sie daran, seine Züge zu unterscheiden; sie meinten „ein Gespenst" zu sehen (Matth. 14, 26; Mark. 6, 49), die Offenbarung eines Gestorbenen, ein Gesicht, das überall als Unglücksweissagung galt. Kein Wunder denn, daß sie „erschraken" hier in der finsteren, stürmischen Nacht. V. 20. 21. Aber aus dem Dunkel heraus mitten in dem Brausen des Sturmes erklang Jesu wohlbekannte Stimme: „ich bin es; fürchtet euch nicht"! Er war es, ihr geliebter Meister, er, dessen schützende Nähe sie eben so bitter vermißten. Kein Wunder dann, daß ihre Furcht sich in Freude verwandelte: nun wollten sie gerne einen Platz unter sich derselben Gestalt einräumen, deren Anblick sie vorhin mit Grauen erfüllt hatte: sie „nahmen ihn ins Boot" (Matth. 14, 32; Mark. 6, 51) und sofort legte sich der Wind und sie näherten sich dem Lande, dem sie zufuhren, ohne Mühe, geschweige denn Gefahren.[1])

Daß Johannes, indem er diese nächtliche Begebenheit mitteilt, ein neues Wunder des Herrn hat erzählen wollen, ist ebenso einleuchtend wie die Absicht, die er bei diesem Bericht hat, eine neue Offenbarung des übernatürlichen Wesens Jesu, ein neues Zeugnis davon, daß er Gottes Sohn ist, mitzuteilen.[2])

Aber auch bei diesem neuen Gliede in der von unserem Evangelisten dargestellten Reihe von Jesu Selbstzeugnissen hat die Form des Wunders ihre eigene Bedeutung. Dieses Wunder, welches ja offenbar nur auf die Apostel berechnet war, die seine einzigsten Augenzeugen waren, hat klärlich ihnen gerade eine für sie in ihrem Berufswerke notwendige Lehre bringen sollen, die nämlich, daß Jesus, der Sohn Gottes, ihr mächtiger Helfer und Retter in all der Drangsal, Not und Gefahr sei, in welche sie ihr Berufswerk führen wird und muß, ihr Helfer und Retter, welcher ihnen mit seinem kräftigen Beistand nahe zu sein versteht, wie weit er auch zurück zu sein scheinen kann und wie unmöglich es ihnen auch dünken mag, daß er sollte zu ihnen kommen können, — daß er im stande ist, allen Widerstand zu dämpfen und zu bezwingen, alle Schwierig-

[1]) Matthäus teilt, abgesehen von dem, was er mit Markus und Johannes gemeinsam hat, noch weiter jene Episode mit von Petrus, der dem Herrn auf dem Wasser entgegen gehen will u. s. w. (Matth. 14, 28—31). Diese Episode fällt unmittelbar nach V. 20 hier bei Johannes.

[2]) Vergl. die Darstellung bei Matthäus, welche in die Erzählung ausläuft, daß die, welche im Boote waren, zu Jesu Füßen niederfielen mit den Worten: „Wahrlich, du bist Gottes Sohn"; Matth. 14, 33.

keiten und Hindernisse, welche sich gegen sie auf ihren Wegen in seinem Dienste erheben mögen, und sie sicher zu dem Ziele zu führen, welches er ihnen gesetzt hat. Wie hoch vonnöten aber diese Lehre gerade für die Apostel war, wenn sie nach seinem Hingang sein an Mühen und Gefahren so reiches Werk übernehmen sollten auf dem Völkermeer, braucht nicht näher gezeigt zu werden.

3) 6, 22—59. Nach der Erzählung von diesen beiden Wundern des Herrn teilt nun der Evangelist in V. 22—59 das Selbstzeugnis Jesu in der Synagoge zu Kapernaum mit, welches des Herrn eigene Erklärung giebt von dem tiefen Inhalt und Sinn des ersten, indem er in ausdrücklichen Worten sich selbst als die geistliche Speise bezeichnet, welche allein die Menschenseelen zum ewigen Leben nähren kann. Dieser Abschnitt zerfällt in vier Unterabteilungen. Zuerst wird nämlich von der Begegnung des Volkes mit Jesu am Tage nach dem Speisungswunder an der Westseite Gennezareths und von einem mehr einleitenden Gespräch zwischen demselben und ihm erzählt (V. 22—31), worauf jenes Selbstzeugnis des Herrn selbst mitgeteilt wird. Dasselbe zerfällt wieder in drei Teile, welche durch zwei Bemerkungen des Evangelisten über die unwillige Aufnahme, welche Jesu Worte bei seinen Zuhörern fand (V. 41 ff. u. V. 52) bezeichnet werden, nämlich V. 32—40, V. 41—51 u. V. 52—59, in welchen dieses Selbstzeugnis Jesu in stets steigender Bestimmtheit und Fülle gegeben wird.

a. V. 22—31. Der allergrößte Teil jener Tausende von galiläischen Festpilgern, an welchen der Herr das Speisungswunder vollbracht hatte, hatte als Jesus sich ihren zudringlichen Huldigungen entzog, in ärgerlicher Enttäuschung das Ganze aufgegeben und ihre Wanderung nach Jerusalem fortgesetzt. Aber ein — übrigens nicht sehr zahlreicher[1]) — Teil der Menge war an der Stelle zurückgeblieben, wo das große Wunder geschehen war, die nämlich, welche nicht so leicht von Jesus lassen konnten oder wollten, oder den Gedanken nicht aufgeben mochten, ihn zum Besteigen des Thrones Davids zu vermögen. V. 22. Als der nächste Tag anbrach, befanden sich diese Scharen noch an der östlichen Seite des Sees, ausspähend nach dem Propheten von Nazareth. Sie wußten nämlich, daß er nicht mit den Jüngern nach der Westseite zurückgefahren sei: deren Rückreise hatte ja, wie oben bemerkt, stattgefunden vor

[1]) Das geht daraus hervor, daß einige Böte genügten, um sie über den See zu setzen (V. 23. 24).

jenem lärmenden Ausbruch der Volksbegeisterung und also auch bevor es noch ganz dunkel geworden war, so hatten sie sich ja auch darüber vergewissern können, daß „Jesus nicht in das Boot gestiegen war zusammen mit seinen Jüngern, sondern daß seine Jünger allein abgefahren waren". Aber zugleich sah die Schar nun, daß an der Ostseite des Sees kein Boot lag, welches Jesus benützen konnte, um hinüber zu dem westlichen Ufer zu fahren, — es war überhaupt nur ein Boot dagewesen, nämlich das, mit welchem die Jünger zurückgefahren waren —; dieser Umstand vergewisserte sie darüber, daß der Schluß, welchen sie daraus ziehen konnten, daß Jesus nicht mit seinen Jüngern zurückgefahren war, nämlich daß er noch auf der östlichen Seite des Sees verweilte, gleichwohl nicht stichhalten konnte; sonst hätte ja ein Boot da liegen müssen für ihn. So mußte es also doch Jesu gelungen sein, im Dunkel auf die andere Seite des Sees zu kommen, — was ja auch nicht so undenkbar war, da er ja im Laufe der Nacht wohl hätte um die Nordküste des Sees zu Fuße herumkommen können; von seiner Wanderung über den See wußte das Volk ja nichts. V. 23, 24. Während sie nun standen und nachdachten, wie sie am schnellsten zu dem andern Ufer kommen könnten, bot sich ihnen eine unerwartete Gelegenheit dazu dar. Von Tiberias, welches etwas südlicher an der Westküste lag, hatte man diese Menschenmenge bemerkt, welche am Strande stand und offenbar über das Wasser gesetzt zu werden wünschte, und etliche Böte aus dieser Stadt setzten über, um ihre Hilfe anzubieten und dadurch ihren Eigentümern eine kleine Einnahme zu verschaffen. In diesen Böten fuhr nun das Volk auf die Westseite hinüber; sie zweifelten nicht daran, daß Jesus in Kapernaum zu finden sein müsse, wo er, wie oben bemerkt, zu dieser Zeit seinen festen Aufenthalt hatte.

V. 25. In dieser Erwartung wurden sie auch nicht betrogen. Hier in Kapernaum fanden sie ihn und zwar in der Synagoge der Stadt (V. 59). Daß Jesus da hinein gegangen war, um zu lehren, kann nicht zweifelhaft sein; wir sehen ja auch, daß er bei dieser Gelegenheit von noch mehr Zuhörern umgeben ist, als bloß von diesen Festpilgern, welche ihn nun hier trafen.[1]) Doch darf man daraus nicht schließen, daß Sabbath gewesen sei; das wird schon dadurch ausgeschlossen, daß jene Böte hin und zurück über den See ruderten, was am Sabbath ein gewaltsamer Bruch des Gesetzes und der da-

[1]) V. 60. Es ist von „vielen Jüngern Jesu" die Rede, welche bei dieser Gelegenheit sein Wort hörten, d. i. solchen, welche schon seine Anhänger waren und in ihm den Messias sahen.

durch geregelten Lebensgewohnheiten des Volkes gewesen sein würde. Aber der Sabbath war ja auch nicht der einzigste Tag, an welchem sich das damalige Israel in der Synagoge zum Gottesdienste versammelte. Das geschah damals außerdem jedenfalls am zweiten und fünften Wochentag (am Montag und Donnerstag); vielleicht noch öfter. Hier in Kapernaums Synagoge fand nun der folgende Auftritt statt; sie war der Schauplatz für das merkwürdige Selbstzeugnis Jesu, welches nun berichtet wird.

Nur um das Gespräch mit Jesus zu eröffnen, fragen diese Galiläer, welche ja meinten, daß Jesus nach Kapernaum auf ganz natürliche Weise gekommen sei, ihn nach der Zeit seiner Ankunft — ein Punkt, der ja an und für sich kein Interesse hatte. Es waren ganz andere Gedanken, welche ihren Sinn erfüllten und hinter ihren Worten lagen, nämlich ihr brennender Wunsch, Jesum zu einer Erklärung zu bringen, oder, falls er dazu nicht bereit sein sollte, ihn zum messianischen König zu erklären. V. 26. Deshalb kann auch das Wort, welches Jesus ihnen auf ihre Frage zurückgab, als „Antwort" darauf bezeichnet werden, wiewohl es nicht auf die Frage Bezug nimmt, sondern von ganz andern Dingen handelt. Jesus spricht nämlich hier — indem er hier wieder ganz wie gegenüber Nikodemus nicht auf die Worte, sondern auf die Gedanken des Gegenparts eingeht — von dem mißlichen Verhalten, welches diese Festpilger ihm gegenüber angenommen haben, und welches weit verschieden sei von dem rechten Verhalten gegenüber dem Messias Gottes. Sie „suchten" ihn, das ist wahr; aber welches Motiv trieb sie in seine Nähe? Unzweifelhaft würden sie antworten: die Wunderwerke, deren Augenzeugen sie Tags zuvor gewesen waren, die Krankenheilungen und die wunderbare Speisung in der Wüste, vor allen diese letzte. Aber diese seine Wunder hatten sie alle mit einander wie eine Beute ergriffen; ihre Gedanken waren bei der leiblichen Hilfe stehen geblieben und bei der Befriedigung, welche diese Wunder ihnen gewährt hatten: sie hatten keinen Sinn gehabt für seine Person und seinen wirklichen Beruf, welchen die Wunder eben nur geoffenbart hatten. In diesen Werken sahen sie keine „Zeichen", welche über sie selbst auf seine Person weisen sollten; sie hatten einzig und allein auf die Werke in ihrer Äußerlichkeit die Augen gerichtet, als auf die Mittel ihres leiblichen Wohlbefindens. Den Messias hatten sie ganz gewiß in ihm gesehen im Lichte dieser Wunder; aber was für einen Messias! Nur einen solchen, der im stande sei, für sie in den zeitlichen Dingen gut zu sorgen und ihnen ein sorgenfreies, behagliches Leben für ihr

Fleisch zu verschaffen, indem sie nur von politischer Freiheit und guten Tagen durch seine Hilfe träumten. Die gestrige „Mahlzeit" war für sie die Hauptsache gewesen; deren Fortsetzung begehrten sie, sie rechneten darauf, daß er sie ihnen schaffen könnte: deshalb suchten sie ihn. V. 27. Und an diesen Tadel knüpft der Herr eine Ermahnung. In dem Verhalten zu ihm gilt es, zu „wirken für" — d. i. in der Gemeinschaft mit ihm zu erstreben, und durch seine Hilfe zu gewinnen suchen — nicht die „vergängliche Speise", die Nahrung des Leibes und die Befriedigung der sinnlichen Lüste, welche bloß in dem diesseitigen Leben gelten, sondern die „unvergängliche Speise" zum ewigen Leben, eine geistliche Nahrung, deren Frucht und Wirkung ein Leben ist, welches hinauswährt über den Tod.[1]) Denn dies ist die Gabe, welche er jedem schenken will, der sie sucht, er, der „Menschensohn", der innerhalb des ganzen Menschengeschlechts allein steht mit diesem erhabenen Beruf (s. o. S. 72 f.), indem er zugleich Gottes Sohn ist und als solcher von seinem himmlischen Vater „besiegelt", d. h. darin bestätigt ist, d. h. bekräftigt als der, welcher dieses einzigartigen Berufes Träger ist, der Geber jener einzigartigen Gabe. Das Verlangen nach dieser Speise muß es sein, welches dazu treibt, ihn zu „suchen", nicht das Verlangen nach guten Tagen für Fleisch und Blut; und „Zeichen" für seinen göttlichen Beruf als den Stiller dieses Dranges sollen seine Wunderwerke sein, nicht Verheißungen der „Sättigung" des Leibes und seines niederen Verlangens.

V. 28. Jesu Zuhörer erkennen, daß sein Wort nicht bloß einen Tadel sondern auch eine Forderung in sich schließt, — daß also nicht die Frage sein kann, ob man sofort und ohne weiteres die guten Tage kommen sehen kann, welche sie unter diesem König zu genießen

[1]) Da es hier heißt, daß Jesus diese Speise „giebt", so kann noch nicht daran gedacht werden, daß dieselbe in ihm selbst, seiner eigenen gottmenschlichen Person, bestehe, so wie dieselbe unten in derselben Rede (V. 35. 51 u. s. w.) bestimmt wird; vielmehr muß dieselbe als etwas von seiner eigenen Person Verschiedenes angesehen werden. Es ist darunter zu verstehen das neue Leben, welches er bringt und zu geben hat, welches sich entwickelt und fortsetzt zu „dem ewigen Leben", und welches zugleich etwas anderes ist als seine Person, so daß es von ihm heißen kann, er „giebt" es, und zugleich, weil es von ihm ausgeht, ja eigentlich in seinem eigenen heiligen gottmenschlichen Leben besteht, mit ihm identisch ist, daß er selbst es „ist." Hiemit stimmt gut das Wort Jesu 4, 10 ff., wo das „lebendige Wasser", welches er zu geben hat (also wieder ein Nahrungsmittel) zugleich das neue Leben bezeichnet (s. o. zu d. St.). Dies neue Leben kann allein den tiefsten Drang und Hunger des Menschen „sättigen."

hofften, sondern daß von ihrer Seite als Bedingung dafür und Vorbereitung dazu ein gewisses persönliches Verhältnis gefordert werde — und unter dem mächtigen Eindrucke seiner Wunderwerke sind sie willig, diese Forderung zu erfüllen. Aber gewöhnt wie sie sind an Werke und wieder an Werke als die einzigste Form für ein persönliches Verhältnis Gott gegenüber — und als einen Gesandten, als seinen Messias betrachteten sie ja in ihrer Weise nun Jesum — können sie es sich nicht anders denken, als daß auch hier gewisse Werke von ihnen verlangt werden, und bitten ihn um Aufklärung, welche diese „Gottes-" — d. i. von Gott geforderten — „Werke" seien (Offenb. 2, 26). V. 29. Aber von den Werken, woran sie denken, wendet Jesus ihr Augenmerk hin auf das Werk, das einzigste, welches Gott von ihnen fordert und verlangt, das aber doch genau genommen alle anderen Gott wohlgefälligen Werke wie in einem Keime in sich schließt: dies, daß sie glauben sollen an Jesus als den Gesandten Gottes. Ohne Zweifel ein überraschendes Wort für diese Zuhörer! Glaubten sie denn nicht an Jesus als Messias, sie welche schon gestern ihn für den messianischen Propheten (V. 14) erklärt hatten und ihm auf den messianischen Königsthron hatten helfen wollen, sie, welche eine Nacht gewacht hatten, um ihn zu finden, die ihre Festreise unterbrochen hatten und über den Gennezareth gefahren waren, weit abseits von ihrem Pilgerwege, um „ihn" zu suchen? Aber Jesus meint einen Glauben von anderer und höherer Art, die vertrauensvolle unbedingte Hingebung an seine Person, einen Glauben, der fern von allen Gedanken, ihm Mittel und Ziele vorzuschreiben, geschweige daß er sich anmaßen wollte, seinen Weg und sein Verhalten zu bestimmen, so wie sie zu thun willens gewesen waren (V. 15), ihn sowohl seines Reiches Art und Zeit als die Weise und Mittel seiner Aufrichtung bestimmen läßt — einen Glauben, der wirklich Ernst machte damit, ihn als den „von Gott gesandten" zu betrachten und darum bereit ist, sich ihm und seinem Willen in allen Stücken zu unterwerfen. V. 30. 31. Also — Jesus ist nicht zufrieden mit ihrem Glauben, so wie er jetzt ist; er verlangt einen neuen und anderen. Das gestrige Wunder hat freilich den Glauben bei ihnen geweckt, daß er der Messias sei, aber ein Messias, dem sie vorwärts zu seinem Ziele helfen mußten; zu einem einfachen Glauben waren die Wunder hinreichend gewesen. Fordert er nun einen neuen und anderen Glauben, eine unbedingte gehorsame Hingebung, nun wohlan, so möge er ihnen ein neues Zeichen geben, ein solches, welches um so viel herrlicher und schlagender ist als das

gestrige Wunder, wie dieser neue Glaube ein höherer ist als der, den dieses gewirkt hat. Sie fragen ihn deshalb: „Welches Zeichen thust du denn — du, der du einen solchen Glauben verlangst — daß wir es sehen und dir glauben“ mit solchem Glauben?

Was sie mit dieser Frage bezwecken, ist offenbar ein „Zeichen vom Himmel“ (Matth. 16, 1; Mark. 8, 11; Luk. 11, 16). Das Speisungswunder hatte doch, wenn alles zusammen genommen wird, sich nur hier unten auf der Erde zugetragen und zwar unter menschlicher Vermittelung durch Austeilung eines — ob auch unverhältnismäßig kleinen — Quantums von allgemein menschlicher Speise durch menschliche Hände; nun wollten sie ein vom Himmel herab offenbartes Wunder sehen, noch weit schlagender und überzeugender als was sie gestern gesehen hatten. Sie denken an das Mannawunder (2 Mos. 16), wobei ihren Vätern in der Wüste „Brot vom Himmel“ gegeben wurde (2 Mos. 16, 4; Ps. 78, 24), — dieses Wunder halten sie denn auch in demselben Atemzuge Jesus als Muster zur Vergleichung vor; lag doch auch der Gedanke daran um so näher, als es eine unleugbare Gleichung mit dem gestrigen Speisungswunder enthielt. — Aber wie fleischlich ist doch der Sinn dieser Menschen! Ehe sie glauben wollen, verlangen sie ein „Zeichen,“ ein neues Zeichen vor jedem Schritt vorwärts im Glauben. Wie weit liegt nicht diese Gesinnung ab von der, welche der Herr selig preist, welche glaubt ohne zu sehen (20, 29).

An diesem Punkte beginnt nun das Selbstzeugnis Jesu, worin er sich darstellt, seine eigene heilige Person, als die Speise, welche allein im stande ist, die Menschen zum ewigen Leben zu nähren. Die drei Teile, in welchen dies sein herrliches Selbstzeugnis verläuft, wurden bereits oben angegeben (V. 32—40; V. 41—51; V. 52—59); wie das Zeugnis durch diese dreigliedrige Reihe in Betreff seiner wesentlichen Momente in unablässig steigender Klarheit und Bestimmtheit verläuft, wird sich uns bei der Betrachtung des einzelnen enthüllen.

b) V. 32—40. Jesus hebt damit an, seinen Ausgangspunkt in der Rede der Zuhörer von dem Mannawunder in der Wüste zu nehmen. Sie haben im Gegensatz zu seinem gestern ausgeführten Speisungswunder ihm jene wunderbare Speisung ihrer Väter in der Wüste mit „Himmelsbrot“ als ein weit größeres und herrlicheres Werk vorgehalten; derartiges, meinen sie, muß auch er nun thun, so gewiß er von ihnen einen anderen und besseren Glauben ver-

langt, als der ist, den das gestrige Wunder bei ihnen gewirkt hat. V. 32. Aber der Herr weist den Gedanken ab, von welchem sie hier ausgehen, daß das Manna ein himmlisches Brot gewesen, und daß Moses Wunderkraft deshalb größer gewesen sei denn die seine. Das Manna wurde ja durch den Dienst Moses gegeben. Das Manna war nicht das rechte Himmelsbrot; das empfangen sie nur von seinem, Jesu, Vater, das giebt Gott ihnen allein durch ihn, ja in ihm, seinem Sohne. V. 33. Denn das rechte Himmelsbrot, welches diese seine Art damit erzeigt, daß es vom Himmel hernieder kommt, wo er also zuvor gewesen sein muß — was ja nicht bei dem Manna der Fall war —, und damit, daß es „der Welt Leben giebt," während das Manna nur den Kindern Israels zu gute kommt, dieses wahre himmlische Brot ist gerade „Gottes Brot," worüber Gott allein zu befehlen hat, so daß also er, der Vater Jesu, allein im stande ist, dasselbe zu geben, und es eben in und mit seinem Sohn giebt. Wie thöricht daher, das Mannawunder als ein Muster zur Vergleichung für ihn aufzustellen, und Moses höher zu erheben in Bezug auf das Vermögen wunderbare Speise zu schaffen, als ihn, welcher gerade der ist, in dem und durch den Gott, sein Vater, weit anders als dort in der Wüste Sin (2 Mos. 16, 1 ff.), das wahre und wirkliche „Himmelsbrot" giebt.

Daß Jesus bei dieser Bezeichnung an sich selbst denkt, seine eigene heilige Person (s. o. S. 164 A.), geht klar aus dem Ausdruck hervor, welchen er nun anwendet, vor allem aus jenem „das vom Himmel herniederkommt." Aber seine Zuhörer sind sehr weit davon entfernt, sein Wort zu fassen. V. 34. Sie denken dabei an ein Nahrungsmittel für den Leib, eine geheimnisvolle Speise, welche von der Höhe hernieder kommt, und welche, da Jesus im Gegensatz zum Manna sie als „das rechte Himmelsbrot" bezeichnet, noch besser und wertvoller sein muß, als dieses gewesen war. Und nun bitten sie Jesum, er möge es ihnen geben, und zwar „allzeit," indem er bei ihnen dauernd bleibt und zu jeder Zeit sie gut haben läßt von seiner wunderkräftigen Nähe (vgl. 4, 15). Gegenüber diesem krassen Mißverständnis muß Jesus nun das Blatt vom Munde nehmen und geradezu sagen was er meint. V. 35. Er selbst ist in seiner heiligen gottmenschlichen Person, wie er hier vor ihren Augen steht, dieses „Brot des Lebens," wovon er redet, die vom Himmel gekommene Speise, welche allein das wahre Leben geben kann; bei ihm allein, dadurch daß man „zu ihm kommt und an ihn glaubt," wird des Menschenherzens tiefster Drang gestillt, der „Hunger und Durst"

nach einem Leben, welches immer dauert.[1]) V. 36. Aber wie weit sind die, welche hier sein Wort hören, davon entfernt, ein solches gläubiges Verhalten zu ihm anzunehmen, welches die Bedingung ist für diese selige Erfahrung. Sie hatten genug zu sehen bekommen, was sie hätte zu dem rechten Glauben an ihn bringen sollen — oder hatte er nicht noch gestern vor ihren Augen das herrlichste Wunder vollbracht, welches fürwahr ein „Zeichen" war und Offenbarung seiner Sendung von Gott, zum Zweck, der Welt Heil und Leben zu bringen. — Aber zu einem rechtschaffenen Glauben war es doch nicht mit ihnen gekommen: ihr fleischlicher Sinn war an dem Äußeren hängen geblieben, an der Hilfe und Sättigung des Leibes, ohne Sinn zu haben für das hierunter verborgen liegende Innere, den Wert und Beruf seiner Person, so wie er schon gleich bei ihrer ersten Begegnung mit ihnen heute ihnen bezeugt hatte (V. 26). V. 37. Durch dies ihr Verhalten zu ihm zeigten sie klar, daß sie nicht mit zu denen gehörten, welche „sein Vater ihm gegeben hatte." Denn alle, bei denen dies der Fall ist, alle, an welchen Gott seine berufende und ziehende Gnadenwirkung (V. 44 ff.) übt, die kommen wirklich, in Geist und Wahrheit, zu Jesus, — die nahen sich ihm nicht bloß mit ihren Leibern, so wie diese seine Zuhörer, sondern mit lebenshungrigen, heilsverlangenden Herzen. Und wie groß ist nicht das Glück aller derer, welche so zu ihm „kommen." Keinen solchen wird er hinausstoßen aus der Gemeinschaft mit ihm und mit denen, welche schon zu ihm gehören, so daß er sollte ausgeschlossen sein von den Gütern und Gaben, welche Jesus giebt und welche seine Gläubigen empfangen: nein, liebende Aufnahme wird sein Los, volles Teilhaben an allem, was Jesus als „Brot des Lebens" ist und hat. Wie könnte es auch anders sein! V. 38—40. Gerade in dieser Absicht ist ja Jesus durch sein Menschwerden „herabgekommen vom Himmel", seines Vaters Willen zu vollbringen, und dieser Vaterswille geht ja gerade darauf, daß jeder, welcher sich gläubig an seinen Sohn schließt, von ihm soll zur Vollendung des Heils geführt werden, so wie dasselbe sich vollbringt durch die Auferstehung des Leibes am jüngsten Tage. Ist aber dieser Vaterwille der absolut bestimmende

[1]) Wenn Jesus sich selbst als das „Brot des Lebens" bezeichnet, so schließt sich dies sein Wort an mehrere alttestamentliche Ausdrücke an, welche die geistlichen Güter des Messiasreiches und des messianischen Heils unter dem Bilde von erquickender und sättigender Speise und Trank und das Teilhaftigmachen an diesen Gütern als ein Speisen und Tränken (z. B. Jes. 25, 6; 49, 18; 55, 1 ff.) derselben.

für Jesus, wie sollte er da, im schärfsten Gegensatz dazu, einen Einzigsten abweisen, der, gezogen von demselben Vater, heilshungrig und glaubend zu ihm kommt, oder einen von denen, welchen sein Vater durch dieses sein Ziehen ihm „giebt", von der Gabe des Lebens zurückschrecken, welches er selbst zu geben hat, ja welches er selbst in seiner Person ist?

In seinen allerersten Worten an diese Galiläer hat Jesus, nach einem Tadel ihres fleischlichen Sinnes, welcher nur auf sinnliche Güter bedacht ist, aber wenig aufgeschlossen für den Glauben, sie dazu vermahnt, die unvergängliche Speise zu gewinnen, welche „ewiges Leben" bringt und zugleich ihnen gesagt, daß diese Speise zu bekommen und zu finden ist bei *ihm*, weshalb es gelte an ihn zu *glauben* (V. 26—29). Darnach, als er veranlaßt durch ihr stolzes Pochen auf das „Himmelsbrot", das ihre Väter bei dem Ausgang aus Ägypten genossen hatten, bezeugt hat, daß *diese* „Speise" unendlich weit das Manna der Wüste an Wert übertrifft, weil nur *diese* von Gottes eigener Wohnstätte kommt und nur *sie* die Kraft hat, der Welt das Leben zu geben, hat er darnach *sich* unmittelbar *selbst* als dies himmlische Lebensbrot bezeichnet, und zugleich ihnen erklärt, daß *glaubender Anschluß an seine Person* der Weg ist, um Teil daran zu bekommen, und die in ihm enthaltene Befriedigung des Lebensverlangens der Seele (V. 30—35) zu erfahren. Nach einer neuen Züchtigung ihres Unglaubens hat er endlich *deren* Glück geschildert, welche ihm von seinem Vater gegeben sind, so daß sie sich im Glauben an ihn schließen, und das so, daß ihre Sättigung mit dem Lebensbrot, welches er selbst ist, den Inhalt dieses Glückes bildet: kommen sie zu ihm, so sollen sie durch ihren Glauben an ihn das ewige Leben schon hienieden haben, und am jüngsten Tage wird er auch ihre Leiber dieses Lebens teilhaftig machen (V. 36—40). *Er ist der*, welcher das Leben *giebt*, er ist der, welcher in seiner Person das Leben ist, der Glaube an ihn bricht die Macht des Todes und bringt das Leben für Seele und Leib, für Zeit und Ewigkeit — das ist der Inhalt der Rede Jesu, so weit wir sie bis jetzt betrachtet haben.

c. V. 41—51. Aber diese holdselige Rede Jesu trifft kalte und harte Herzen, und hier wie überall zeigt sein Wort, daß es zurückstößt, wo es nicht anzieht. Diese Galiläer hatten gestern, überwältigt von seinen herrlichen Wunderwerken, in ihm den Messias gesehen, ohne damals, als sie sich noch in dem Begeisterungsrausche befanden, sich daran hindern zu lassen durch die Kenntnis seiner Her-

kunft; es war damals jüdischer Volksglaube, daß wenn der Messias komme, niemand seine Herkunft kennen sollte (vgl. 7, 27). Aber was ihnen damals nicht eingefallen war, das kommt ihnen nun in den Sinn; nur als sein Wort Anstoß gegeben hatte, indem er sie hinwies auf so ganz andere Güter, als sie erwarteten von ihrem Messias, und indem er eine Forderung erhob, für welche ihr Sinn so wenig aufgeschlossen war — nun erwacht die kühle Reflexion, V. 41. 42, und diese Menschen, welche gerade hier sehr charakteristisch als „Juden“ [1]) bezeichnet werden, besinnen sich plötzlich darauf, daß sie von diesem Jesus, welcher hier steht und diese stolzen Worte von sich selber spricht als dem vom Himmel gekommenen Lebensbrot, den Vater und die Mutter kannten: er habe also nicht jenes Merkmal des Messias, die unbekannte Herkunft, er kann nicht der Messias sein, für den sie ihn noch in unbegreiflicher Leichtgläubigkeit vor einem Augenblick gehalten hatten. V. 43. 44. Aber Jesus setzt seine Rede fort, ohne sich durch diese unverhüllte Offenbarung ihres Unglaubens daran hindern zu lassen. Er ermahnt sie, statt über sein Wort zu „murren“, das zu thun, was die unumgänglich notwendige Bedingung ist, um „zu ihm kommen“ zu können in dem Glauben, ohne welchen niemand teil haben kann am Leben, welches er zu bringen hat, nämlich sich dem „Zuge“ Gottes zum Sohne hinzugeben. Wie selig könnten sie nicht dadurch werden! Teilhaftig könnten sie werden des Heils, welches er zu bringen hat — durch ihn hingeführt zu dem vollendenden Ziele dieses Heils, zu der Auferstehung am jüngsten Tage zum ewigen Leben. V. 45. Auch sie sind in diesen Tagen der Gegenstand dieses „Ziehens“ gewesen, in und mit der „Unterweisung“, welche Gott ihnen hat zu teil werden lassen durch das, was sie in Jesu Nähe erlebt hatten. Gleich wie das prophetische Wort (Jes. 54, 13) dem messianischen Israel, dem Gottesvolk des Neuen Bundes, das Glück verheißt, daß seine Kinder nicht irgend einer menschlichen Lehre bedürfen sollen, um das Heil zu gewinnen, sondern „von Gott gelehrt“ sein sollen (vgl. 1 Thess. 4, 9), indem Gott durch seinen Geist sie lehren will, was hiezu gehört (vgl. 1 Joh. 2, 20), so ist dies unterweisende Werk Gottes schon an ihnen vollbracht durch die „Zeichen“, welche Jesus vor ihren Augen gethan hat (5, 36). Nun gilt es auch, daß sie ihrerseits ein dem

[1]) Durch ihren feindlichen Unglauben gegenüber Jesus waren sie rechte „Juden“ geworden; mit diesem Namen bezeichnet ja Johannes das Gottesvolk in seiner feindlichen, abweisenden Haltung gegenüber Gottes Selbstoffenbarung in Jesus (s. o. zu 1, 19).

entsprechendes Verhalten zeigen, indem sie sich unterweisen und durch diese Unterweisung hinführen lassen zu Jesus, dem Sohne Gottes. Das ist nämlich eben Gottes Absicht mit seiner „Unterweisung" und deren Frucht und Wirkung bei jedem, welcher sich ihr öffnet: jeder, der von Gott gehört hat, was er ihm zu sagen hat, und welcher sich dadurch unterweisen läßt, „kommt" zu Jesus in heilshungrigem Glauben. V. 46. Denn eben bei Jesus — aber auch nur bei ihm — kann ein Mensch die volle rettende Erkenntnis Gottes gewinnen. Keinem Menschen ist es zu teil geworden, Gott selbst zu „sehen": ein unmittelbar persönliches Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen, wodurch er dieses seines Wesens Fülle erschließen könnte, ist undenkbar und unmöglich: „niemand hat den Vater gesehen" (1, 18). Nur Einen giebt es, welcher „Gott gesehen" hat: der Sohn, welcher von Ewigkeit her bei Gott war (1, 1 f.), und welcher von ihm auf die Erde hernieder gekommen ist. Ihm, dem Sohn eignet also eine volle absolute Erkenntnis Gottes. Und zu ihm können die Menschen in ein persönliches unmittelbares Verhältnis kommen, sein Wort können sie hören, er kann ihnen „Gottes Dolmetsch" (1, 18) sein. Deshalb geschieht es gerade, daß Gott, um den Menschen die Möglichkeit, ihn nach seines Wesens Fülle kennen zu lernen, zu eröffnen, dieselben zu dem Sohne durch seine „ziehende" Unterweisung zu führen sucht (Matth. 11, 27; Luk. 10, 22). Aber das hat Gott gegenüber diesen Zuhörern nun eben gethan durch die „Zeichen", welche er tags zuvor Jesus vor ihren Augen auszuführen „gegeben" hat, und durch welche er von ihm als von seinem Sohne „gezeugt" hat (5, 36). Durch diese „Zeichen" hat Gott sie auf Jesus hingewiesen, auf daß sie durch ihn Kenntnis von Gott und dem Heilsweg gewönnen. Wie wichtig deshalb, daß sie nun durch diese Wunder sich ziehen lassen zu und festhalten an Jesus, so daß sie sich gehorsam in seine Schule geben, statt sich in ihrem Vorurteil zu versteifen und an seiner Rede Anstoß zu nehmen.

Nachdem er so seine Zuhörer ermahnt hat, ihr ungläubiges „Murren" fahren zu lassen, und sie zu bewegen gesucht hat, ihre Herzen seinem Worte zu öffnen, nimmt Jesus den im ersten Teil seiner Rede eingeschlagenen Gedankengang wieder auf. — V. 47. 48. Hieß es dort, daß jeder, welcher an den Sohn glaubt, teil haben soll an dem Leben (V. 40), so wird das hier als das faktisch stattfindende Verhältnis bezeichnet; der Glaube, nämlich der Glaube an den Sohn, an Jesus, giebt das ewige Leben. Denn er ist das Lebensbrot für das in der Sünde erstorbene Geschlecht —,

V. 49. 50 das Lebensbrot in viel tieferem Sinn als jenes Manna der Wüste, welches die Zuhörer wenige Augenblicke zuvor thöricht genug Jesu als etwas Größeres und Herrlicheres hingestellt hatten, als was er zu geben vermöge (V. 30. 31). Das Manna befreite niemand vom Tode, aber der, welcher von dieſem Brote, das vom Himmel kommt, eſſen wird, ſoll nimmermehr ſterben; über ihn hat der Tod in allen ſeinen Formen ſeine Macht verloren, auch der leibliche Tod, ſo gewiß als jeder von denen „am jüngſten Tag auferſtehen wird“ (V. 39. 40. 44).

V. 51. Denn Jeſus iſt auf die Weiſe das „Brot des Lebens“, daß er ſelbſt das „lebendige Brot“ iſt: er iſt „vom Himmel herniedergekommen“ als der, dem ſelbſt ein unvergängliches Leben eignet (5, 26) und dies ſein eigenes perſönliches Leben teilt er jedem mit, der an ihn glaubt. So gewiß daher Jeſus ſelbſt in einem Leben ſteht, über welches der Tod nichts vermag, ſo gewiß ſoll und muß jeder, welcher „von dieſem Brote ißt“, ewiglich leben. Und „um des Lebens der Welt willen“, um derſelben wirklich mitten in ihrem Tode zum Leben zu verhelfen, giebt Jeſus ſein „Fleiſch“, welches ein ſolches Lebensbrot iſt: ſollte die Welt in Wahrheit lebendig gemacht werden, ſo war es notwendig, daß Gottes Sohn „Fleiſch wurde“ (1, 14), in das menſchliche Fleiſch einging, ganz und voll Menſch wurde, und nun in dieſer ſeiner ganzen und vollen Menſchennatur ſich der glaubenden Aneignung für jede lebenshungrige Seele hingiebt, ſo daß er in dieſem ſeinem Fleiſch als der Menſchgewordene, von dem Geiſte des Menſchen ebenſo innerlich aufgenommen und angeeignet wird, wie die Speiſe aufgenommen und angeeignet wird von dem Leibe.[1])

[1]) Gottes Sohn, welcher „um des Lebens der Welt willen“ Menſch geworden iſt, ſo daß er nun in einer ganzen und vollen Menſchennatur exiſtiert und des „Fleiſches und Blutes teilhaftig geworden“ iſt (Hebr. 2, 14), kann, wenn er nun überhaupt von Menſchen angeeignet werden ſoll, nur als der Menſchgewordene, in und mit ſeiner Menſchennatur angeeignet werden, ohne welche er ja von dem Augenblick ſeiner Menſchwerdung an keine Exiſtenz hat. Deshalb bezeichnet Jeſus hier ſein „Fleiſch“ als das Brot, welches er jedem geben will, der ihn lebenshungrig begehrt: in dieſem ſeinem Fleiſche, welches er um des Heils der Welt willen angenommen hat, iſt er die Quelle des Lebens, in dieſem ſeinem Fleiſche muß er glaubend angeeignet werden von jedem, welcher Teil bekommen will an dem Leben. Wenn der Herr in den folgenden Verſen (V. 53—56) neben ſeinem „Fleiſch“ auch ſein „Blut“ nennt, ſo geſchieht dies nur, um deſto nachdrücklicher ſeine menſchliche Leiblichkeit hervorzuheben, als die in und mit ſeiner Menſchwerdung gegebene Exiſtenzform, außerhalb

In diesem zweiten Teil seiner Rede (V. 41—51) hat Jesus so zuerst seine Zuhörer wegen des ungläubigen Murrens verwarnt,

---

welcher er nun überhaupt kein Dasein hat, — in welcher es deshalb auch ergriffen und angeeignet werden muß von jedem, welcher an ihm und an dem Leben Teil haben will, welches er persönlich ist. — Aber wenn Jesus diese Zueignung seiner in seiner Menschennatur als ein „Essen" (seines Fleisches und ein „Trinken" seines Blutes) bezeichnet, so sind diese bildlichen Ausdrücke — ganz wie die Bezeichnung seiner als des „Brotes des Lebens", „des lebendigen vom Himmel gekommenen Brotes" — einerseits durch die Form des Speisungswunders, andererseits durch den Gegensatz zu dem Mannawunder veranlaßt (V. 31 ff.; V. 49). Das eine wie das andere legte es Jesus nahe, sich selbst als „Brot" und die Aneignung seiner als ein Essen zu bezeichnen, wenn er einerseits den Unterschied zwischen der gestern gegebenen „vergänglichen Speise" und der in ihm gegebenen Nahrung des „unvergänglichen" Lebens, andererseits den innerlichen Abstand dieser Lebensnahrung, welche er ist und giebt, von jenem Manna betonen wollte. Wird übrigens eine nähere Bestimmung dessen, was der Herr mit jenem „Essen seines Leibes und Trinken seines Blutes" meint, verlangt, so wird es richtig sein, diese geistliche Aneignung seiner als des Menschgewordenen nicht ohne weiteres als gleichbedeutend mit dem Glauben an ihn selbst zu nehmen. Jesus selbst unterscheidet zwischen dem „Kommen" zu ihm und dem „Essen" seiner als durch dies Kommen bedingt (V. 35). Auf dieselbe Weise muß zwischen dem Glauben selbst, welcher jenem Kommen entspricht, und dieser Aneignung unterschieden werden, welche mit den Ausdrücken „essen und trinken" bezeichnet wird. Diese letztere besteht in der in und mit dem Glauben stattfindenden, durch den Glauben vermittelten, aber dem Begriffe nach nicht mit demselben zusammenfallenden Aufnahme des menschgewordenen Jesus in die menschliche Persönlichkeit, wodurch er selbst mit all seinen Gnadengaben sich mit demselben vereinigt und in dieser innerlichen Vereinigung demselben sein eigenes heiliges Leben mitteilt. Für eine solche mystische innerliche Aneignung war der durch den obengenannten doppelten Gegensatz veranlaßte Ausdruck (essen und trinken") gerade die passendste Bezeichnung. Denn dieser Ausdruck bedeutet ja das in sich aufnehmen und sich aneignen dessen, was so genossen wird in der Weise, daß dasselbe sich in der innerlichsten Weise mit dem Leibe des Genießenden vereinigt und in denselben zu seiner Nahrung und Stärkung übergeht — unleugbar die allerpassendste leibliche Parallele zu dem hier gemeinten geistlichen Verhältnis. — Aus dem hier Entwickelten wird klar sein, daß Jesu Worte hier in V. 51 und 53 ff. nicht unmittelbar und ohne weiteres von dem heiligen Abendmahl zu verstehen sind, — eine Erklärung, welche schon dadurch ausgeschlossen ist, daß der Herr das „Leben" absolut davon bedingt sein läßt, daß „man das Fleisch des Menschensohnes ißt und sein Blut trinket" (V. 53); das heilige Abendmahl darf man doch unmöglich als die absolute, unumgänglich notwendige Bedingung für den Empfang des „Lebens" bezeichnen. Etwas anderes ist es, daß das heilige Abendmahl nicht gut ausgeschlossen gedacht werden kann von dem „Essen und Trinken des Fleisches und Blutes Jesu," wovon hier die Rede ist, — das Abendmahl,

womit sie seinem Worte in dem ersten Teil seiner Rede begegneten, und sie ermahnt, sich der zu dem Sohne ziehenden Unterweisung des Vaters hinzugeben, deren Gegenstand auch sie gewesen sind durch die Wunder, welche sie gesehen haben (V. 41—46). Darnach hat er in noch bestimmteren Ausdrücken sein Zeugnis von sich selbst als dem Brote des Lebens wiederholt und zuletzt erklärt, daß er in seinem „Fleische", in seiner um des Heils der Welt willen angenommenen Leiblichkeit, als des Menschgewordenen, von jedem angeeignet werden muß, der überhaupt von diesem Lebensbrote essen will (V. 47—51). In dieser seiner letzten Erklärung liegt besonders der Fortschritt des Gedankens vom ersten Teile der Rede zu dem zweiten.

d) V. 52—59. Der dritte und letzte Teil der Rede des Herrn (V. 52—59) wird ebenso wie der zweite (V. 41 ff.) mit einer Bemerkung des Evangelisten eingeleitet über die Aufnahme, welche das Wort bei seinen Zuhörern fand, die hier wieder als „Juden" bezeichnet werden (s. o. S. 170 A.). Hieß es dort, daß sie über ihn „murreten", so hier, daß sie „miteinander zankten" (V. 52) in Anlaß seiner Worte: daß seine Rede absurd sei, so gewiß es ein lächerlicher Gedanke war, daß er, der vor ihren Augen stand, „ihnen sein Fleisch zu essen" geben sollte, darüber herrschte unter ihnen die schönste Einigkeit; aber wie Jesus sich dies absurde und unmögliche dachte, welche verwirrten Vorstellungen er mit seiner albernen Rede verband, darüber hatten sie verschiedene, einander widerstreitende Meinungen, welche sie mit leidenschaftlicher Heftigkeit geltend machten. V. 53. 54. Warnte sie nun Jesus bei jener früheren Gelegenheit vor ihren fleischlichen Mißverständnissen und ungläubigen Unempfänglichkeit (V. 43 ff.), so thut er das dagegen hier nicht. Denn der Unglaube dieser Juden ist nun allmählich auf den Punkt gekommen, wo er mit verstärktem Unglauben bestraft werden muß: sie trifft nun das Gericht der Verstockung. Darum verstärkt nun Jesus das für sie so Anstößige in seinen Worten, indem er an seine Rede von

in welchem die Aneignung des menschgewordenen Gottessohnes allerinnerlichst vorgeht, in welchem doch Jesus in buchstäblichem Verstande uns „sein Fleisch zu essen und sein Blut zu trinken" giebt. Im ganzen genommen sind die Worte des Herrn hier so geformt, daß man sich dem Eindruck nicht entziehen kann, daß sie — abgesehen von ihrer oben entwickelten nächsten Bedeutung — auch auf das heilige Abendmahl blicken. Mit Recht hat man hier in der Rede des Herrn eine vergleichende Hindeutung auf das Sakrament des heiligen Abendmahls gefunden, wie in seinem Gespräch mit Nikodemus (3, 5) auf das der Taufe. S. o. S. 25.

dem „Essen seines Fleisches", das andere von dem „Trinken seines Blutes" knüpft — wo das „Blut" kein neues Gedankenmoment bringt, sondern einfach als Mitbestandteil seiner menschlichen Leiblichkeit neben dem „Fleische" genannt wird, — und indem er in der nachdrücklichsten Weise, sowohl negativ als positiv, betont, daß „sein Fleisch zu essen und sein Blut zu trinken" die absolut und unumgänglich notwendige Bedingung ist, um an dem „Leben", dem „ewigen Leben" Anteil zu gewinnen. Ja, denn ohne die persönlich gläubige Aneignung Jesu, so wie er uns in seiner menschlichen Natur zum Heil gegeben ist, giebt es kein Leben, *mit* derselben — ewiges unverlierbares Leben, welches dadurch vollendet wird, daß auch der Leib desselben, durch die Auferstehung am jüngsten Tage, teilhaftig gemacht wird. V. 55. Sein Fleisch und Blut — er selbst als der Menschgewordene — hat nämlich wirklich die Eigenschaft und Kraft für das ganze persönliche Leben des Menschen, welche die Speise hat für den Leib: das Leben zu nähren.

V. 56. 57. Denn in und mit jener Aneignung des Herrn in seiner Menschennatur kommt der Mensch in eine *bleibende* und *gegenseitige* Lebensgemeinschaft mit ihm von innerlichster Art, worin sein Leben das des Menschen wird; *deshalb* geschieht es, daß die gläubige Aneignung seiner als des Menschgewordenen jenes ewige Leben wirkt. Was hiebei mit dem Gläubigen in seinem Verhältnis zu ihm vorgeht, ist das Abbild dessen, was in *seinem* Verhältnis zum *Vater* vorgeht: wie ihm, als dem Gesandten des Vaters, die Fülle des Lebens in Kraft des Vaterwillens eignet (5, 26), so empfängt der Glaubende Leben von diesem Leben Jesu in Kraft seiner Vereinigung mit seiner Person, welche er sich im Glauben aneignet. Jesu Lebensfülle hat ihren bleibenden Grund in diesem seinem innerlichen Verhältnis zum Vater, daß er sein Gesandter ist; das Leben des Glaubenden hat wiederum seinen tragenden und bedingenden Grund in diesem Leben Jesu, dadurch daß er unablässig und stets aufs neue sich ihn als den Gottessohn aneignet, der zu seiner Erlösung Mensch geworden ist, in seinem „Fleisch und Blut." V. 58. Dies sein ganzes tiefes Selbstzeugnis schließt Jesus, indem er sich zusammenfassend als „das Brot, welches vom Himmel herniedergekommen ist," bezeichnet, und *sich* als dieses Lebensbrot im Gegensatz zu dem Manna stellt, welches die Väter seiner Zuhörer auf ihrer Wüstenwanderung genossen hatten, — indem er durch das eine wie durch das andere sich zu dem Ausgangspunkt seiner Rede zurückwendet und dadurch dieselbe als ganzes abschließt und abrundet.

Der dritte Teil der Rede enthält so wesentlich eine Wiederaufnahme der schon in den beiden vorhergehenden Teilen ausgesprochenen Gedanken, doch so, daß diese Gedanken hier in noch bestimmterer und nachdrücklicherer Form auftreten. Diese größere Bestimmtheit tritt auf der einen Seite darin hervor, daß während Jesus vorher nur gesagt hatte, daß das Brot, welches zum Leben genossen werden soll, sein Fleisch ist — so daß direkt und geradezu nur die Rede davon gewesen ist, das „Brot" zu essen, welches er selbst ist, und nur gesagt war, daß dies Brot sein „Fleisch" sei — so heißt es nun hier geradezu, nicht bloß, daß sein Fleisch gegessen werden muß, sondern auch daß sein Blut getrunken werden muß; auf der anderen Seite darin, daß dies Essen und Trinken mit dem größtmöglichen Nachdruck, sowohl negativ als positiv, als die absolute Bedingung für das Teil-bekommen an dem Leben hervorgehoben wird.

Sehen wir nun von diesem Schlußteil der Rede zurück auf ihren Anfang, so wird es einleuchten, was wir oben behaupteten, daß Jesu Selbstzeugnis in demselben fortschreitet in stetig wachsender Bestimmtheit und Klarheit. Zuerst bezeugt der Herr: „ich habe eine unvergängliche Speise zum ewigen Leben zu geben" (V. 27); darauf: „ich selbst bin diese Speise, dieses Brot des Lebens" (V. 35); endlich: „ich bin dieses Brot des Lebens in meinem Fleische, in meinem Fleische und Blut" (V. 51. 53 ff.). Aber auch über das Leben, welches die Frucht dieses Essens seines Fleisches ist, giebt die Rede Aufklärung in fortschreitender Klarheit, indem dieses Leben zuerst noch bloß als ein „ewiges," in der Auferstehung am jüngsten Tage sich vollendendes (V. 27. 39. 40) bezeichnet wird, darauf aber als darin bestehend bestimmt wird, daß Jesus selbst in persönlicher Unmittelbarkeit auf das allerinnerlichste sich mit dem Glaubenden vereinigt (V. 56). Dagegen giebt die ganze Rede keine Erklärung darüber, worin dieses „Essen und Trinken" von Jesu „Fleisch und Blut," welches dem Glaubenden zu teil wird, und wodurch das „Leben" ihm vermittelt wird, eigentlich besteht. In Bezug auf diesen Punkt bleibt bis zum letzten Worte der Rede Dunkelheit über dem Zeugnis liegen — eine von dem Herrn selbst offenbar schon bei der Wahl dieses in sich selbst dunklen Ausdruckes beabsichtigte Dunkelheit, deren Zweck kein anderer gewesen sein kann, als diesen Anstoß vor die Füße der „Juden" zu legen, über welche ihr in krasser Sinnlichkeit verhärteter Sinn zur Strafe für ihren Unglauben fallen mußte und sollte. Insofern bietet wieder diese „harte Rede" des Herrn eine Parallele zu den Parabeln, welche den Zweck hatten,

die Verhärtung des im Unglauben verstockten Volkes zu erhöhen. (Vgl. zu 2, 19.)

V. 59. Es kann uns nicht wundern, daß Johannes bei diesem großartigen Selbstzeugnis des Herrn sich aufgefordert findet, auch dessen Ort anzugeben. Aber wenn er bemerkt, daß Jesus diese tiefen Worte in einer Synagoge — nämlich zu Kapernaum — sprach, so hat er dabei noch ein anderes Interesse. Er will die Öffentlichkeit des Zeugnisses hervorheben; es ist nicht in einem Winkel oder vor einem privaten Kreis abgelegt, sondern an einem Orte, zu dem alle Zugang hatten, und vor einer zahlreichen Zuhörerschar, da nicht bloß jene galiläischen Festpilger, sondern auch viele andere zugegen waren.[1])

4) 6, 60—71. Wenn der Evangelist dann dazu übergeht von der Wirkung dieser Rede des Herrn zu berichten, so ist es bei dem ersten Blick auffallend, daß er nichts von seiner Wirkung gegenüber denen mitteilt, die doch sie ebensowohl veranlaßt hatten, wie sie in erster Linie für dieselben berechnet war, die galiläischen Festpilger. Die Ursache ist jedoch die, daß jede ausdrückliche Bemerkung darüber ganz überflüssig war. Wie Jesu Worte auf diese wirkten, geht genugsam aus der Haltung hervor, welche sie schon während des Gespräches selbst und zwar in zunehmender Bestimmtheit angenommen hatten (V. 30 ff. 41 ff. 52). Die Gedanken dieser Menschen von Jesus als ihrem Messias (V. 14) waren gründlich hinweggeblasen. Hatten sie, geleitet von ihrer fleischlichen Messiasbegeisterung kurz zuvor ihn gesucht (V. 24. 26), so wurden sie nun durch seine Rede von ihm getrieben in Zorn und Unwillen. Einen solchen Messias konnten sie nicht gebrauchen. Was sie wünschten, war keineswegs Gemeinschaft mit seiner Person, sondern ein Genuß der Güter, welche von seinen Werken die Folge sein mußten. Nun verließen sie ihn mit kalter Gleichgültigkeit und setzten ihren Weg hinauf nach Jerusalem fort, ärgerlich über ihre Leichtgläubigkeit, welche sie dazu bewogen hatte, diesen verrückten Schwärmer für den Messias zu halten.

Dagegen verweilt Johannes ausführlich bei der Wirkung der Rede auf die Jünger, d. h. auf die, welche sich schon zuvor an ihn im Glauben an seinen Messiasberuf angeschlossen, ja ihn auch auf seinen Wanderungen als sein mehr oder minder ständiges Gefolge begleitet hatten (V. 66). Auch gegenüber diesen war dies

[1]) V. 60. Nach den noch vorhandenen Ruinen der Synagoge Kapernaums hat man ausgerechnet, daß sie ca. 1000 Zuhörer faßte.

Selbstzeugnis von einer kritischen Wirkung, welche ebensowenig außerhalb der Absicht des Herrn liegen konnte. Hievon wird in V. 60—71 gehandelt, welche zuerst von dem Resultat der Rede gegenüber den „Jüngern" Jesu im weiteren Sinn (V. 60—66) berichten, und darauf von seiner Wirkung gegenüber den „Zwölfen" (V. 67—71).

a. V. 60—66. Daß Jesus zu dieser Zeit, nachdem er schon solange als Prophet Galiläas gewirkt hatte, in diesem Landesteil zahlreiche „Jünger" hatte in der letzterwähnten Bedeutung dieses Wortes, kann uns nicht wundern. Und daß dies namentlich hier in Kapernaum der Fall war, „seiner" Stadt, ist ja ganz natürlich. V. 60. Von diesen seinen „Jüngern" war denn auch eine zahlreiche Menge zugegen in der Synagoge der Stadt bei dieser Gelegenheit und hörte sein erhabenes Selbstzeugnis. Aber daß diese seine Anhänger zum großen Teil noch weit von dem rechten Jüngersinn entfernt waren, zeigte sich aus der Wirkung, welche sein Wort unter ihnen ausübte. „Hart ist diese Rede", so lautete es bei vielen von ihnen, „wer kann sie hören"! Sie hatten sich also durch dieselbe zurückgestoßen gefühlt, ja so anstößig erschien sie ihnen, daß sie es unerträglich fanden, sie anzuhören. Was in diesen Worten Jesu ihnen anstößig war, kann nicht zweifelhaft sein. Es waren nicht Jesu wiederholte Hinweisungen auf seine Person, an welche es galt, sich rückhaltlos anzuschließen. Diese Forderung, welche genügte, um auf jene Festpilger abstoßend zu wirken, konnte ihnen ja nicht unnatürlich scheinen, die schon des Herrn „Jünger" waren. Aber seine Rede von dem „Essen seines Fleisches und Trinken seines Blutes" hatte auch sie geärgert, weil ihnen der rechte demütige Jüngersinn fehlte, welcher willens ist, auch dann sich unter die Worte des Herrn zu beugen, wenn sie dunkel und unverständlich sind. Diese Rede hatte ihnen zum Anstoß gereicht, so daß sie nicht mehr wie zuvor zu Jesu standen, seinem Worte nicht mehr mit dem Gehorsam des Glaubens, sondern mit unwilligem, ungläubigem Murren begegneten.

V. 61. Aber Jesus, welcher durch seine Fähigkeit, die Menschen zu durchschauen und durch unmittelbare Intuition ihre Stellung zu ihm zu erkennen (2, 25), sich vollkommen klar war, wie es mit diesen seinen „Jüngern" stand, sucht geduldig und liebevoll ihnen zu Hilfe zu kommen. Nach einer verweisenden Frage, ob auch sie denn noch nicht weiter gekommen sind als dazu, Anstoß zu nehmen an seiner Rede — bei ihnen, seinen Jüngern, hätte er doch wohl etwas anderes erwarten können — sucht er den Anstoß zu entfernen und

sie auf ein immerhin ahnendes Verständnis seines Wortes hinzuleiten, dessen Inhalt sie erst in einem späteren Stadium, im Lichte des Geistes, in seiner ganzen Tiefe würden fassen können. V. 62. Zu dem Ende wendet er ihre Gedanken hin auf die große Wendung in seinem Dasein, welche ihm dermaleinst bevorsteht, wenn er nach der Vollendung seines Erlöserwerkes wieder seinen Platz zur Rechten seines himmlischen Vaters einnehmen wird — eine Wendung, welche sich ja keineswegs der Kenntnis seiner Jünger entziehen wird, die also auch diese seine glaubensschwachen Anhänger zu erleben und zu „sehen" bekommen werden, wenn sie nur bei ihm aushalten werden bis ans Ende. Dann, wenn sie so ihn zu „sehen" bekommen haben werden, den „Menschensohn", den Menschgewordenen, der hier vor ihnen als einer ihresgleichen steht, „hinauf fahren dahin, wo er früher war", eingehen in die Herrlichkeit der Verklärung zur Rechten Gottes, die ihn am Schluß seiner Laufbahn erwartet (17, 5) — werden sie dann auch noch Anstoß nehmen an diesem seinem Worte von „dem Essen seines Fleisches und dem Trinken seines Blutes"? Oder werden sie dann nicht vielmehr erkennen, daß, was ihnen Anstoß bereitet hat, nur ihr eigenes Mißverständnis seines Wortes war, daß sie nämlich dasselbe in kraß sinnlicher Weise aufgefaßt haben, als wenn er von dieser seiner materiellen Leiblichkeit gesprochen hätte, in welcher er nun vor ihren Augen steht? Werden sie dann nicht begreifen, daß er, weit entfernt daran zu denken, vielmehr nur an die geistig verklärte Leiblichkeit gedacht hat, worin er dann existieren wird, — daß er also durch seine „Worte von dem Essen und Trinken" seines Fleisches und Blutes auch nicht an irgend welches materielle Essen gedacht hat, sondern an ein geistliches Verhalten, eine geistliche Aneignung? Aber Jesus bleibt nicht dabei stehen, so auf seine bevorstehende Verklärung hinzuweisen, als auf das, was die Erfüllung seiner Rede von jenem Essen und Trinken möglich machen soll, und welche damit zugleich einen Fingerzeig in Betreff des rechten Verständnisses dieser seiner Rede giebt.

Er thut noch mehr, um diesen seinen schwachen Jüngern über den Anstoß hinwegzuhelfen, V. 63, indem er sie darnach daran erinnert, wie es überhaupt nur „der Geist" ist, dem die Macht eignet „lebendig" zu machen, wie unmöglich es ist, daß „das Fleisch" eine solche Wirkung habe, wie undenkbar es deshalb auch ist, daß er mit seinen Worten das Fleisch seiner materiellen Leiblichkeit gemeint haben sollte, als dasjenige, von dessen Genuß das Leben abhängt. Wie hatten sie ihn doch nur so gröblich mißverstehen können! Be-

greifen sie denn nicht, daß nur das, was in sich selbst lebt, Leben nach außen hin mitteilen kann, — daß es deshalb nur der Geist ist, die belebende und beseelende Lebensmacht, welche diese Kraft hat, während dagegen dem Fleische, dem sich selbst überlassenen, von dem Geist geschiedenen und verschiedenen materiellen Stoffe, dieser in sich selbst toten Masse, dieselbe unmöglich eignen kann! Hätten sie nur Augen gehabt für diese elementare Wahrheit, dann würden sie auch unmöglich haben glauben können, daß er von seinem Fleische in dieser sinnlichen Materialität als Lebensquelle gesprochen haben sollte, — dann würden sie haben erkennen müssen, daß er nur seine Leiblichkeit als die von dem Geist durchdrungene meinen konnte, eine geistgewirkte Leiblichkeit, so wie er sie eben empfangen wird, wenn er „hinaufgefahren ist dahin, wo er früher war", eingegangen in die Herrlichkeit der Verklärung. So zeigt es sich hier wiederum, daß er mit jenem „Essen und Trinken" ein geistliches Verhalten gemeint haben muß. Es ist der Geist, das Geistesleben in ihm, woran die lebenspendende Wirkung geknüpft ist, für dies sein Geistesleben ist sein Fleisch nur das Gefäß, worin es getragen wird. Das Leben, welches aus der gläubigen Aneignung seiner als des Menschgewordenen folgt, stammt nicht von diesem, sondern einzig und allein von seinem Geiste. Um so ferner hätte dieses krasse Mißverständnis von ihnen sein müssen, als sie, seine „Jünger", seine Redeweise besser hätten kennen sollen. Sie hätten, gestützt auf eine lange Erfahrung, wissen sollen, daß die Worte, welche er zu ihnen gesprochen hat, — bei dieser Gelegenheit und sonst — Geist und Leben sind. Alle seine Reden sind von Geistes-Art, tragen Geistesgepräge, weil sie beständig vom Geistlichen, nicht vom Fleischlichen, zeugen; alle seine Reden haben Lebens-Art, tragen das Gepräge des Lebens, weil sie beständig zum Leben anweisen und führen. Ist aber das erste der Fall, wie sollten seine Worte dann auf sein materielles Fleisch sich haben beziehen können! Und ist das andere der Fall, wie sollten dann dieselben auf den Genuß eines Stofflichen — eben dieses seines materiellen Fleisches — hinweisen können, das, wie er eben erinnert hat, durchaus untauglich ist, Leben zu bringen? Wahrlich, sie haben wenig Sinn für Art und Wesen seiner Rede gezeigt!

V. 64. Aber darin liegt der Fehler, daß es ihnen an Glauben fehlt, — nicht an dem Glauben, welcher bloß darin besteht, daß man ihn für den Messias hält; den hatten sie wohl; aber an dem wahren und echten Glauben, welcher Ernst macht mit der

Hingebung an ihn und wirklich ihm die Macht zutraut, seine Worte wahr zu machen, wie dunkel und unverständlich sie auch lauten. — Und indem der Evangelist dieses strenge Urteil über diese seine Jünger mitteilt, erinnert er zur Erklärung desselben an jene Fähigkeit des Herrn, die Menschen zu durchschauen und deren Herzensstellung zu seiner Person und seinem Werk, wovon schon des öfteren gesprochen ist. Er urteilte nicht leichthin; er wußte „von Anfang an" sofort von Beginn des Jüngerverhältnisses jedes einzelnen zu ihm, wes Geistes Kind jeder von ihnen war (1, 42. 47); auch seinen späteren Verräter durchschaute er sofort von dem Augenblicke an, wo er in den Jüngerkreis eintrat.[1]) V. 65. Und Jesus bleibt nicht dabei stehen, diese „Jünger" des Unglaubens anzuklagen, er bezeugt auch, worauf derselbe zurückzuführen ist. Daher rührt derselbe, daß sie sich nicht dem „Zuge des Vaters zum Sohne" hingegeben haben (V. 44). Diesen „Zug" haben sie an sich erfahren in all der Zeit, während welcher sie Jesus äußerlich nahe gestanden haben; aber sie haben ihn nicht auf sich wirken lassen, sie haben ihm widerstanden, so daß der Vater sie nicht hat dem Sohne „geben" können (V. 37); deshalb sind sie auch nicht im Geist und in der Wahrheit zu ihm „gekommen," wie eng sie sich auch äußerlich an ihn angeschlossen haben mochten.

V. 66. Wenn Jesus, nachdem er zuerst versucht hat, den Anstoß für diese „Jünger" zu entfernen, über welchen sie gestrauchelt waren (V. 61—63), darnach dieses strenge Urteil ausspricht, worin er ihnen den wahren Glauben abspricht und ihr Verhältnis zu ihm als ein rein äußerliches bezeichnet, so beruht das natürlich auf der Erkenntnis, daß jener Versuch ganz vergebens gewesen sei. Daß das wirklich der Fall war, zeigte sich auch sofort; der innere Bruch wurde zum äußeren. Viele von seinen Jüngern gingen auf der Stelle von ihm, kehrten zurück zu ihrer früheren Lebensweise, die sie jedenfalls für eine Weile verlassen hatten, als sie sich an ihn schlossen; sie wandten ihm den Rücken und „folgten ihm nicht länger auf seiner Wanderung" hier in ihrem galiläischen Vaterland. Seine Rede hatte an ihren Glauben einen mächtigen Appell gerichtet; hätten sie im Geist und in der Wahrheit an ihn geglaubt, dann würden sie, wie weit sie auch davon entfernt waren, daß sie sein Wort verstanden, doch keinen Anstoß an demselben und dadurch an ihm genommen haben, sondern denselben „in ihren Herzen verborgen haben," dessen gewiß, daß er wohl im stande sein würde, dasselbe zu ver-

[1]) S. des Verf. Lukasevang. S. 263 ff.

wirklichen, wie unmöglich ihnen auch das vorkommen mochte, und durch die Verwirklichung ihnen dermaleinst das Verständnis dessen darzureichen, was ihnen nun noch dunkel war. Aber dieser Appell war unbeantwortet geblieben, auch nachdem der Herr so treulich ihnen zu Hilfe zu kommen gesucht hatte; er hatte kein Echo gefunden bei den meisten. Denn darin, daß „viele" von diesen Jüngern seine Rede für unerträglich „hart" erklärten und auf der Stelle ihn verließen, liegt ja andererseits angedeutet, daß ein Teil von ihnen, — wenn auch der kleinste Teil — doch von dem Anstoß frei blieb, weil ihnen der notwendige Glaube eignete.[1]) Diese blieben deshalb auch bei ihm und hielten ihr Jüngerverhältnis zu ihm aufrecht, jetzt wie ehedem. Aber eine tief eingreifende Krisis hatte also doch sein Wort innerhalb des Jüngerkreises selbst hervorgerufen.

b. V. 67—71. Darnach teilt der Evangelist die Wirkung dieser Worte Jesu auf die Zwölfe[2]) mit. Von diesem seinem intimen Kreise, welcher zu dieser Zeit schon das ständige Zusammensein mit dem Herrn während geraumer Zeit und eine ebenso ununterbrochene Unterweisung von ihm genossen hatte, kann der Herr erwarten und erwartet er ein anderes Verhalten als das, womit der größte Teil seiner galiläischen „Jünger" eben sein Herz „betrübt" hatten. Diese seine Erwartung spricht sich denn auch in der Frage aus, womit er sich nun an diese seine Nächsten wendet: „Ihr wollt doch nicht etwa auch gehen"? V. 67. Aber wenn Jesus so ein anderes Verhalten von diesem Kreise erwartet, — was ja schon die Form seiner Frage selbst beweist — weshalb spricht er überhaupt davon? Zeigten die „Zwölfe" nicht auch ohne dies, welche Stellung sie hier einzunehmen hatten, schon damit, daß sie bei Jesus blieben, während jene anderen von ihm gingen? Ganz gewiß. Aber Jesus fragt nicht um seinet- sondern um ihretwillen. Er wollte das Bekenntnis hervorrufen, womit seine Frage beantwortet wird, damit die Zwölfe durch dasselbe klarer und bestimmter sich scheiden von jenen Abgefallenen, als es durch ein bloß stummes Handeln der Fall gewesen sein würde, und damit dasselbe, wie jedes aufrichtige Bekenntnis, auf die Bekenner zur Stärkung ihres Glaubens zurückwirke.

V. 68. Hier wie bei einer anderen Gelegenheit (Matth. 16, 13 ff.)

---

[1]) Vgl. V. 64: „Es sind einige unter euch, welche nicht glauben."

[2]) Über das plötzliche unvermittelte Auftreten der „Zwölfe" an u. St. vgl. ob. S. 25.

ist es der glaubensfrische und mutige Petrus, welcher das Wort nimmt und in ihrer aller Namen antwortet. Weder jetzt noch in aller Zukunft — so lautet seine Antwort — können oder wollen diese Nächsten Jesu ihn verlassen. Denn *er* — und er allein — hat Worte, welche den Weg des Lebens zeigen und zum Leben führen, dem ewigen — offenbar ein Echo dessen, was der Herr einen Augenblick vorher gesagt hatte, daß die Worte, die er sprach, „Leben sind" (V. 63). Bei wem anders konnten sie ihr Lebensverlangen gestillt bekommen. V. 69. Und *sie*, die Apostel, — im starken Gegensatz zu jenen abgefallenen „Jüngern," welche Petrus mit Trauer und Zorn ihren Meister hatte verlassen sehen — sie sind „zu dem Glauben und der Erkenntnis gekommen, daß Jesus ist der heilige Gottes";[1]) sie haben Jesum nicht allein als den Messias Gottes schon von dem Augenblick ihrer Berufung an mit der energischen Glaubenszuversicht ergriffen, sondern dieser ihr Glaube hat sich auch während des Zusammenseins mit dem Herrn, durch alles was sie von ihm gehört und gesehen haben, zu der erkennenden Einsicht in diesen seinen göttlichen Beruf vertieft. Wie sollten sie also daran denken können, eine *Persönlichkeit* zu finden wie die *seine*, der der „Heilige Gottes" ist, wo eine *Lehre* wie die *seine*, die „Worte des ewigen Lebens" hat! V. 70. 71. Aber bei Jesus rief dies Bekenntnis Petri schmerzliche Gedanken hervor. Er wußte ja, wie der Evangelist ein paar Zeilen zuvor bemerkt hat (V. 64), „wer ihn *verraten* würde," er wußte also, daß eben aus diesem Kreise, welcher hier durch Petrus seinen Glauben an ihn bekannt hat, gerade aus diesem seinem nächsten Kreise der Verrat ihn erwartete. Und tiefe Wehmut ergreift ihn bei dem Gedanken an diesen schrecklichen Gegensatz; die von ihm selbst auserkorene kleine Schar und die Versündigung gegen seine Person, welche von derselben ausgehen wird, eine Versündigung so himmelschreiend, daß sie ihren Urheber zu einem „Teufel" stempelt. Ja, denn Judas Verräterei ist eine teuflische Sünde. Mag man nun auf ihre Art und ihr Wesen oder auf ihren Ursprung (Luk. 22, 3;

[1]) Der Name „*der Heilige Gottes*," der außer an u. St. nur noch Mark. 1, 24 (parallel Luk. 4, 34) — auch hier als Bezeichnung Jesu — vorkommt, benennt ihn als den, der von Gott ausgesondert und geweiht ist zu einem außerordentlichen Werk in seinem Dienste, nämlich dem Erlösungswerk (Joh. 10, 36). Es ist also nicht eine Bezeichnung des Herrn nach seinem Wesen (= der Sündlose), sondern nach seinem besonderen *Berufswerk*. Im A. T. kommt die Bezeichnung nur an einer einzigsten Stelle vor (Ps. 106, 16), und da nicht als Bezeichnung des Messias, sondern eines anderen großen Rüstzeuges Gottes, Aaron.

Joh. 13, 2. 27) sehen, sie zeigt die Verwandtschaft mit dem Reich der Finsternis und mit ihren Fürsten.[1])

Aber wenn der Evangelist so das Wort des Herrn über Judas bei dieser Gelegenheit wiederholt und in diesem Zusammenhang so nachdrücklich und wiederholt (V. 64. 71) seine schreckliche Unthat hervorhebt, so kann das nur darin seinen Grund haben, daß diese Rede Jesu in Kapernaum, von deren Wirkung auf Jesu näheren Kreis er von V. 60 ab handelt, eine besondere Wirkung gerade auf diesen Apostel hatte, von Bedeutung wurde für seine Entwicklung hin zu der „teuflischen" Sünde. Und so mußte es auch sein. Für einen Mann mit Judas-Gedanken über das Messiasreich[2]) und mit seinem Mangel an hingebender Liebe zu Jesu Person konnte kaum ein Wort aus dem Munde des Herrn eine „härtere Rede" sein als gerade dies sein Selbstzeugnis in der Synagoge zu Kapernaum. Denn hier trat in scharfer Klarheit der rein geistliche Charakter des Werkes Jesu als einer Mitteilung des ewigen Lebens, hervor; hier war die Person Jesu in den Vordergrund gestellt und das persönliche Verhältnis zu ihm als das für Tod und Leben Entscheidende in einer Weise betont, welche gerade auf ihn mit seiner persönlichen kalten Stellung gegenüber Jesus verbitternd wirken mußte, und dies persönliche Verhältnis zu dem Herrn war in dem Worte von seinem „Fleisch und Blut," das „gegessen und getrunken" werden sollte, in einer Form enthalten, welche gerade für ihn mit seinem Mangel an liebendem Verständnis und gläubiger Hingabe gegenüber Jesus in besonderem Grade anstößig war; daß Judas nach dieser Rede noch mehr als zuvor Haß gegen den Herrn in seinem Herzen fühlte, kann nicht zweifelhaft sein. Brach er auch nicht äußerlich mit dem Herrn — ein Selbstwiderspruch, der mit dem Dämonischen, das sich hernach bei Judas entwickelte, eng zusammenhängt — so war er doch innerlich in die Reihe jener „vielen" unter den Jüngern Jesu eingetreten, welche durch diese Rede bewogen wurden, ihrem Meister den Rücken zu kehren, er wurde durch dieselbe einen großen Schritt vorwärts zu seiner unseligen Sünde ge-

[1]) Der Beiname Iskariot, welchen nicht bloß Judas selbst (z. B. 12, 4; 13, 2), sondern nach u. St. und 13, 26 auch sein Vater Simon geführt hat, bedeutet wahrscheinlich „Mann von Kerijoth" (einer Stadt im Stamm Juda Jos. 15, 25). Man muß annehmen, daß Simon anfänglich hier gewohnt hat, später aber in eine andere Stadt gezogen ist, wo er mit diesem Namen nach seiner ursprünglichen Heimat genannt wurde, und daß der Name auf seinen Sohn übergegangen ist, der vielleicht auch in Kerijoth geboren war.

[2]) Vgl. d. Verf. „Lukasev." S. 549 ff. Note.

trieben. So hatte dies Selbstzeugnis Jesu doch auch innerhalb des Kreises der „Zwölfe" die Wirkung gehabt, daß es zurückstieß den, der im Unglauben und fleischlichen Sinn des Verständnisses mangelte.

Damit hat nun der Evangelist seine Schilderung der Wirksamkeit Jesu in Galiläa abgeschlossen. Nicht als wenn er meinte, daß Jesu Wirksamkeit in diesem Landesteile hiemit vorbei war: schon sein nächstes Wort (7, 1) zeigt es uns anders. Er weiß sehr wohl, daß Jesus nach dieser für sein galiläisches Wirken so kritischen Begebenheit — der Rede in Kapernaum und ihrem Resultat — fortfuhr in diesen nördlichen Gegenden zu wirken und zu wandern. Aber er teilt aus dieser Zeit nichts mit. Die Stellung Galiläas zum Herrn war im großen und ganzen entschieden, damals als das „Volk" unwillig von ihm ging mit Drangabe seiner an ihn geknüpften Messiasgedanken, und der größte Teil seiner galiläischen Jünger ihm den Rücken kehrte, über seine „harte Rede" geärgert. Das Paradigmatische in der johanneischen Betrachtung des Werkes Jesu und seiner Schilderung derselben ist in Bezug auf Galiläa nun fertig: die Selbstdarstellung Jesu und seine Abweisung von seiten der allermeisten. Nun wendet Johannes wieder seinen Blick auf den Hauptteil des Landes, auf Judäa, vor allem auf Jerusalem. Dort wird sich nun, und zwar in erhöhtem Grade, beides wiederholen: Jesu Selbstdarstellung und seine Verwerfung. Davon ist nun in den folgenden drei Hauptteilen unseres Evangeliums die Rede: 7, 1—10, 21; 10, 22—12, 11; und 12, 12—50.

Vierter Hauptteil. 7, 1—10, 21.

Dritter Kreis der öffentlichen messianischen Selbstdarstellung Jesu: in Jerusalem während und nach dem Laubhüttenfest.

Die in Kap. 6 erzählten entscheidungsvollen Begebenheiten hatten kurz vor dem Passahfest stattgefunden (6, 4); nun führt der Evangelist sofort sechs Monate weiter in der Zeit zum Laubhüttenfest im Oktober. Über diese sechs Monate, welche der Herr in Galiläa zubrachte (7, 1), schweigt er aus dem oben angeführten Grunde; aber dieser leere Raum in der Darstellung des Johannes wird durch den Bericht bei den Synoptikern ausgefüllt, welche aus dieser Zwischenzeit eine Reihe von Zügen mitteilen. Es geht aus ihren Schilderungen aus dieser Zeit hervor, daß Jesu Wirksamkeit in derselben ein anderes Gepräge getragen hat als zuvor. Ist er vorher in den volkreichsten Gegenden Galiläas gewandert, so finden wir ihn

nun meist an den Grenzen des Landes (Matth. 15, 21; 7, 24; Matth. 16, 13; Mark. 8, 27); führt ihn sein Weg auch durch die mittleren Teile desselben, so heißt es, daß er nicht wollte, daß jemand etwas von seiner Anwesenheit erführe (z. B. Mark. 9, 30) — unleugbar ein ausgesprochener Gegensatz zu seiner früheren Wirkungsweise. Ganz gewiß fuhr er fort Wunder zu thun, aber nicht in derselben Fülle und in derselben Weise wie früher: während er damals sich darbot als der wunderbare Helfer — ein Teil seiner öffentlichen, auf das ganze Volk berechneten Selbstdarstellung als Messias —, so geschieht dies jetzt wesentlich nur, wenn die Not und das Elend sozusagen vor seinen Füßen lag, so daß es seiner Liebe unmöglich war, nein zu sagen. Das Ganze macht den bestimmten Eindruck, daß er in vieler Beziehung sich von dem galiläischen Volke als solchem zurückgezogen hat, — was ja auch nach der in Kap. 6 berichteten abschließenden Krisis nicht anders zu erwarten war. Er verfolgt in dieser Zeit einen anderen Zweck: er ist damit beschäftigt, die „Zwölfe" zu unterweisen und sie für ihren zukünftigen Beruf vorzubereiten (Mark. 9, 31).

Nach den auf diese Weise zugebrachten sechs Monaten (April bis Oktober) unternimmt nun der Herr die hier erzählte Reise nach Jerusalem zum Laubhüttenfest. Der Bericht des Johannes darüber und über die daran sich schließenden Begebenheiten zerfällt in folgende vier Teile: A. 7, 1—13: Die Reise zum Feste. B. 7, 14—36: Die Mitte des Festes. C. 7, 37—44: Der letzte große Festtag. D. 7, 45—10, 21: Nach dem Feste.

A. 7, 1—13. Wenn Jesus so noch ein halbes Jahr lang fortfuhr in Galiläa sich aufzuhalten, ungeachtet das galiläische Volk bereits seine Stellung gegen ihn genommen hatte und ungeachtet sein ganzes Wirken hier oben infolge davon ein ganz anderes Gepräge bekommen mußte als zuvor, V. 1, so hatte dies nach dem, was unser Evangelium hierüber zu erkennen giebt, seinen Grund darin, daß der Herr die südlichen Gegenden noch mied. Hier, in Judäa und Jerusalem waren seine Feinde — Israels offizielle und geistliche Leiter — natürlich weit mächtiger, als oben in dem fernen Galiläa. Und während eine Wirksamkeit in oder im Umkreise der Hauptstadt ihn drohender Lebensgefahr ausgesetzt haben würde — wir erinnern uns, daß jene Kreise ihm bereits „nach dem Leben standen" (5, 18), — wußte Jesus doch, daß seine Stunde noch nicht gekommen sei. Deshalb hatte er Jerusalem nicht besucht an dem nächsten Wallfahrtsfest nach jenem Passah (6, 4), zu Pfingsten; deshalb war es auch nicht

seine Meinung, hinaufzuziehen zur heiligen Stadt am dritten Wallfahrtsfest, am Laubhüttenfest.[1]) V. 2—5. Hiemit waren seine „Brüder“[2]), die wahrscheinlich noch in Nazareth wohnten, nicht zufrieden. Diese — oder genauer, die zwei von ihnen, welche zu dieser Zeit noch nicht zu den „Zwölfen“ gehörten[3]) — „glaubten nicht an Jesus, d. i. sie hielten ihn wohl auf ihre Weise für den „Messias“, aber weder sahen sie in ihm den von Gott wirklich verheißenen Messias, — den geistlichen Messias, den Aufrichter eines geistlichen Gottesreiches — noch war, — eine natürliche Folge davon — ihr Glaube an ihn von der rechten geistlichen Art. Wie deshalb jene ihre galiläischen Landsleute trotz ihres „Glaubens an Jesus als Messias“ (6, 14) in den Augen des Herrn als Ungläubige galten, — ein Unglaube, der infolge seiner Rede in Kapernaum unverhüllt zu tage trat; — wie ferner der größte Teil der „Jünger“ in Galiläa von ihm als „ungläubig“ bezeichnet wird (6, 64), und wie es von jenen „vielen“ in Jerusalem, welche bei dem ersten Passahbesuch des Herrn in Jerusalem „an seinen Namen glaubten“ d. h. in ihm den Messias sahen, doch heißt, „Jesus vertraute sich ihnen nicht“, weil er sie durchschaute (2, 23 ff.), — so können auch diese seine „Brüder“ mit vollem Recht als „ungläubig“ bezeichnet werden, auch wenn sie ihn für den Messias hielten. Auch darin gleichen diese „Brüder“ des Herrn jenen galiläischen Festpilgern im vorigen Kapitel, daß sie, wie diese (6, 15) glaubten, Jesum vorwärts treiben zu müssen auf der messianischen Bahn, da sie ungeduldig waren, ihn auftreten und in einer Weise wirken zu sehen, welche zu dem Ziele führen konnte, das vor ihnen stand als die große Aufgabe des Messias: die Wieder-

[1]) Das Laubhüttenfest, welches nach der Bestimmung des Gesetzes (3 Mos. 23, 34 ff.; 5 Mos. 16, 13 ff.) mitten im siebenten Monate (Tisri, ungefähr unser Oktober) gefeiert wurde, war einerseits ein Gedächtnisfest zur Erinnerung an Israels wunderbare Beschützung während der Wüstenwanderung (3 Mos. 23, 43), andererseits ein Dankfest für die zu Ende gebrachte Korn- und Weinernte (3 Mos. 23, 39; 5 Mos. 16, 13). Das Fest währte sieben Tage, wozu als Abschluß ein achter gefügt wurde (3 Mos. 23, 36). Dies Fest, welches zu den drei Wallfahrtsfesten gehörte, an welchen alle israelitischen Männer hinaufziehen sollten, nach Jerusalem und zum Tempel (5 Mos. 16, 16), nahm nach dem Exil den ersten Platz ein unter allen Festen Israels.

[2]) S. o. zu 2, 12 Note.

[3]) Die Namen von diesen Brüdern des Herrn werden Mark. 6, 3 aufgeführt: Von den hier genannten waren Jakobus und Judas schon in den Apostelkreis aufgenommen; sonach gilt, was Johannes hier berichtet, von den beiden andern, Joseph und Simon.

aufrichtung des Davidsreiches. Deshalb waren sie also nicht damit zufrieden, daß Jesus sich immer noch hier oben in Galiläa aufhielt, zumal jetzt, wo seine Wirksamkeit, wie oben erzählt, einen weit weniger öffentlichen Charakter angenommen hatte, als zuvor. Wozu konnte es führen, daß ihr großer Bruder so hier umherwanderte in den obskuren, abseits gelegenen Gegenden der Provinz, zumal da er auch hier das Licht der Öffentlichkeit scheute? In die Hauptstadt mußte er, und gerade jetzt zum Laubhüttenfest, wo die vielen Tausende von Landeskindern in der heiligen Stadt versammelt waren! Hier mußte er sich als der messianische König proklamieren, gerade bei dieser festlichen Gelegenheit mußte er sein Licht leuchten lassen, statt es hier in der Provinz unter den Scheffel zu stellen. Wir sehen, wie ihre Gedanken zusammenfallen mit denen jener Festpilger, von denen wir in Kap. 6 lasen. Diese Gedanken sprechen sie auch vor Jesus aus. Es mußte ja doch in Wahrheit in seinem eigenen Interesse sein, nun Galiläa zu verlassen und nach Judäa zu ziehen. Seine galiläischen Anhänger — soweit sie nach ihrer Enttäuschung durch seine Rede in Kapernaum noch mit diesem Namen bezeichnet werden konnten — hatten ihn verlassen und sich zerstreut (6, 66); solange er sich hier in Galiläa hielt, wo sie nun jeder in seiner Ecke zersprengt lebten, konnten diese seine „Jünger" nicht in irgend erheblicher Zahl seine Wunder zu sehen bekommen, am allerwenigsten wenn er so wie er nun angefangen hatte zu thun, sich an den Grenzen des Landes hielt, inkognito leben wollte und nur ganz gelegentlich noch eines von seinen gewaltigen Wundern ausführte. Nun war es bloß sein allernächster Kreis, „die Zwölfe", welche etwas Sonderliches von seiner Wunderkraft zu sehen bekamen. Nein, nach Judäa mußte er ziehen, und eben jetzt, wo das Fest herankam, — nach Jerusalem! Dort würde er seine „Jünger" zum Fest versammelt finden, sowohl seine früheren judäischen (2, 23) als seine galiläischen; dort würde er eine Gelegenheit finden, welche sich hier oben in Galiläa niemals bieten würde, seinen Anhängern zu imponieren, sein sinkendes Ansehen wieder aufzurichten und seinen „Jüngern" die Stärkung zu reichen, deren ihr stark erschütterter Glaube bedurfte. So gewiß er eine „öffentliche Persönlichkeit" zu werden wünschte und die Aufmerksamkeit der großen Menge auf sich lenkte, — und mußte nicht der Wiederaufrichter des Davidsreiches das wünschen? — so gewiß war es sinnlos und absurd, so im Verborgenen zu wirken, wie er jetzt that. Er hat das Vermögen Wunder zu thun — und das bewies er ja immer noch, wenn auch in geringerem Maß als früher — so muß

er sich doch „offenbaren vor der Welt", auf einem größeren Schauplatz auftreten, wo das israelitische Volk wirklich zu sehen bekommt, was er vermag! — So lautete die Rede der Brüder, an welcher wohl auch Familieneitelkeit ihren guten Anteil hatte.

V. 6. 7. Aber Jesus weist ihre Aufforderung ab. Seine Zeit — die Zeit für seine öffentliche Selbstdarstellung in Jerusalem — ist noch nicht gekommen; wenn er jetzt in der Weise in der Landeshauptstadt auftreten wollte, so wußte er, würde das sein Leben in die größte Gefahr bringen (5, 18), und die Stunde seines Todes war noch nicht gekommen; er sollte ja nicht an einem Laubenfeste, sondern als das wahre Passahlamm, an einem Passahfeste sterben. Es verhält sich mit ihm nicht so wie mit diesen seinen Brüdern, die ihn hier zu einem freien und franken Auftreten auffordern. „Deren Zeit" nämlich so vor das Volk hinzutreten — ist allzeit „vorhanden"; sie können sich und dürfen sich zu jeder Zeit in dem vollen Tageslicht der Öffentlichkeit zeigen, ohne vor einer Überwältigung sich fürchten zu müssen. Denn die Gefühle der „Welt" — der natürlichen hier in dem israelitischen Volke repräsentierten Menschheit — gegenüber ihnen und gegenüber ihm sind sehr verschieden. Die Welt hegt keine unwilligen Empfindungen gegenüber ihnen; ja sie kann sie nicht hassen, weil sie gerade zu derselben „Welt" gehören (15, 19); aber ihn haßt sie, denn er steht außerhalb der Welt, als ein unbequemer und beschwerlicher „Zeuge" gegen sie; seine ganze Wirksamkeit, in Werk und Wort, „legt davon Zeugnis ab, daß ihre Werke böse sind," ja seine heilige Persönlichkeit selbst, durch welche das Licht in die Finsternis leuchtet, ist ein einzigstes Zeugnis gegen die Welt und ihr Wesen. Deshalb ist es, daß wohl ihm, aber nicht ihnen Gefahren drohen von dieser Welt, — deshalb ist es, daß er sich zurückhalten muß von dem öffentlichen Auftreten, welches dagegen keine Bedenklichkeit hat für sie. V. 8. Deshalb können sie getrost „hinaufziehen zum Feste", aber nicht er; er will es nicht thun, weil es für ihn gleichbedeutend sein würde mit Todesgefahr, — und „seine Zeit ist noch nicht vollendet." V. 9. Nachdem er diese Antwort gegeben auf die Aufforderung seiner „Brüder", ließ Jesus sie allein ziehen hinauf nach Jerusalem und blieb selbst in Galiläa zurück.

Daß es Jesus voller Ernst war mit seiner Weigerung, sich zur Hauptstadt zu begeben, braucht nicht in Zweifel gezogen zu werden, sein Grund für dieselbe war ja auch, wie wir gesehen haben, vollständig berechtigt. Und doch war es seines himmlischen Vaters Wille,

daß er gerade an diesem Laubhüttenfeste nach Jerusalem sollte. Das war das letzte große Fest vor dem Passah, an welchem er sterben sollte; zum letztenmale vor der Katastrophe konnte sein Zeugnis nun vor den vielen Tausenden von Festpilgern laut werden. Deshalb wollte Gott, daß er diese Gelegenheit benützen sollte. Und diesen seinen Willen ließ der Vater ihn verstehen durch des Geistes Rede in seinem Innern, wodurch er ihm zuredete aufzubrechen, indem er ihm zugleich bezeugte, daß er, der Vater, schon wissen würde, ihn zu schirmen und zu schützen gegen die Nachstellungen der Feinde, so daß diese Jerusalemsfahrt doch die Schlußkatastrophe nicht beschleunigen sollte oder das am Laubenfest geschehen lassen sollte, was allein ans Passahfest gehörte.[1]) Und Jesus gehorchte dem Willen des Vaters. Auch hier „zeigte" ihm Gott das Werk, das er thun sollte (5, 20), — und Jesus that es. V. 10. Nachdem seine „Brüder" die Reise nach Jerusalem angetreten hatten, machte auch er sich auf den Weg, indem er doch vor allem darauf bedacht war, sich allem zu entziehen, was Aufsehen erregen und die Aufmerksamkeit der Machthaber auf ihn ziehen konnte. Nicht mit einer von den großen psalmensingenden Festkarawanen zog er seinen Weg, sondern nur begleitet von der kleinen Schar seiner Jünger (9, 2).

V. 11. Wie begründet die Meinung Jesu war, daß die Anwesenheit in Jerusalem ihm Gefahr bringen würde, zeigte sich bald. Die „Juden" — die ihm feindlich gesinnten Leiter des Volkes — hielten scharf Ausschau nach ihm; spionierend gingen sie durch die Scharen der Feiernden auf dem Tempelplatze, um zu sehen, ob der Verhaßte gewagt hatte, sich einzufinden. V. 12. 13. Auch unter dem gemeinen Mann war viel Fragens nach ihm, und geteilte Meinungen machten sich geltend, doch immer ganz leise, aus Furcht vor jenen Leitern im Rat und in der Pharisäerpartei; öffentlich hatten diese hohen Herren ja noch ihre Stellung nicht eingenommen gegenüber Jesus, und so lange sie das nicht gethan hatten, wagten diese gebundenen Seelen nichts anderes, als untereinander zu „flüstern." Aber sehr verschieden waren hier die Anschauungen über den Propheten von Nazareth. Einige meinten, daß er doch gewiß „ein guter Mann" sei. — Wie viel erzählte man sich nicht von seiner reichen Liebe, von seiner unermüdlichen milden Barmherzigkeit gegenüber allen Kranken

[1]) Vgl die stets aufs neue wiederkehrenden Bemerkungen in diesem Abschnitt, wie sowohl die Wünsche und Pläne als auch die unmittelbaren Versuche, Jesum zu „greifen", während dieser seiner Anwesenheit in Jerusalem beständig mißlingen (7, 30. 32. 44; 8, 20. 59).

und Leidenden! — Andere dagegen schüttelten den Kopf, erinnerten an die Tumulte, welche um seinetwillen hier und dort entstanden sein sollten, und hielten daran fest, daß er zunächst als ein Volksaufwiegler angesehen werden müsse. Aber — charakteristisch genug! — daß er der Messias sein sollte, das meinte nun niemand mehr. Die Messiasbegeisterung war bis auf weiteres verflogen.

B. 7, 14—36. Das Fest war bereits in vollem Gange, ehe Jesus mit seinem geringen Gefolge, unbemerkt von den „Juden", sich innerhalb der Mauern der Hauptstadt befand. Aber um zu zeugen war er nach seines Vaters Willen gekommen, und um zu zeugen ging er gleich nach seiner Ankunft hinauf in das Heiligtum. V. 14. 15. Mit zorniger Überraschung sahen die Volksleiter ihn plötzlich im Tempelvorhof auftreten, und ärgerlich wurden sie Zeugen, wie das Volk in dichten Scharen sich um ihn drängte, um auf seine Lehre zu hören. Ja, sie selber waren nicht im stande, sich von seiner Nähe zurückzuhalten: seine „holdseligen Worte" (Luk. 4, 22) zogen selbst diese harten Herzen unwiderstehlich an, — noch mehr: seine geistesmächtigen Worte zwangen ihnen Bewunderung und eine Art Anerkennung seiner „Gelehrsamkeit" ab, doch so, daß sie anstatt seinem Zeugnis und seiner lebendigen geisterfüllten Auslegung der heiligen Schriften ihre Herzen zu öffnen, sich vielmehr einer müßigen und unfruchtbaren Verwunderung darüber ergaben, von wem er wohl dies alles habe. Wie war diese seine tiefe Erkenntnis, diese seine unvergleichliche Gabe, die Schriften zu deuten, zu erklären? „Gelernt" hatte dieser Galiläer ja nicht! Keiner von diesen Lehrern Israels hatte ihn zu seinen Füßen sitzen sehen (vgl. Apgsch. 22, 3); und doch zeigte er sich nun als der „Gelehrte", der Bewunderung erregte, ja Bewunderung bei diesen Schriftgelehrten? V. 16. Aber Jesus beantwortet ihre sich wundernde Frage — der einzigste Eindruck, den sein Zeugnis auf diese steinharten Herzen zu machen vermochte. Sie kannten hier nur zwei Alternativen: entweder mußte er in die Lehre gegangen sein bei einem von ihnen, oder auch er mußte es aus sich selbst haben; das eine, wußten sie, war nicht der Fall, das andere war undenkbar, unbegreiflich. Aber eine dritte Alternative nennt Jesus vor ihnen, und zwar als Lösung des Rätsels: die Lehre, welche „seine" ist, in dem Sinne, daß er sie verkündigt, ist doch nicht „seine" in dem Sinne, daß sie von ihm herrührt; sie stammt von Gott, welcher ihn gesandt hat. Er weiß wohl, daß gegenüber dieser Behauptung sie nur Hohn haben. V. 17. Deshalb will er ihnen einen Beweis geben für ihr Recht: mögen sie nur, so viele

hier um ihn herum mit Hohnlächeln auf den Lippen stehen, in vollem Ernste sich entschließen, wirklich den Willen Gottes zu thun, über welchen sie so eifrig lesen und studieren in ihren heiligen Schriften — denselben thun in ihrem inneren und äußeren Leben — so werden sie wohl zu der „Erkenntnis betreffs der Lehre gelangen," ob dieselbe von Gott ist oder eine Frucht seiner eigenen menschlichen Spekulation und Forschung. Ja, denn indem die Seele sich ehrlich und aufrichtig in ein solches Streben Gottes Willen zu thun hineinarbeitet, kommt sie in den Zustand, daß sie aufgeschlossenen Sinn bekommt für das göttliche Gepräge der Lehre Jesu, für ihre göttliche Wahrheit und ihr Recht. Dadurch wird das Innere des Menschen mit Jesu Lehre gleich gestimmt, gerade weil dieselbe in Wahrheit von göttlichem Ursprung und himmlischer Art ist (12, 49), und dieselbe beweist sich deshalb so als gleichartig dem gestimmten Innern des Menschen und als Gottes eigene Wahrheit — sie findet in demselben einen Resonanzboden, welcher dieselbe zum Vibrieren und Klingen bringt.[1])

V. 18. Aber Jesus giebt noch einen anderen Beweis dafür, daß seine Lehre ihren Ursprung außer ihm hat, daß sie nicht von ihm als isolierter Persönlichkeit herrührt — diesmal ein Beweis, der nicht wie der im vorhergehenden Verse beigebrachte, sich an die Erfahrung wendet, sondern an die Beobachtung. Jeder, der „aus sich selbst redet" d. h. eine selbstgemachte Lehre bringt, kommt notwendig und unwillkürlich dazu, „seine eigene Ehre zu suchen;" für die Lehre, welche er verkündigt, sucht er ja selbstverständlich Eingang und Anerkennung zu gewinnen, aber alle Anerkennung, welche seine Lehre gewinnt, kommt ja ihm selber, ihrem persönlichen Urheber, zu gute; die Bemühung, seiner Lehre Eingang zu verschaffen, und die Bemühung, für seine Person Anerkennung zu gewinnen, hängt in diesem Falle unauflöslich zusammen. Aber — meint nun Jesus — werden selbst diese seine feindlich gesinnten Zuhörer ihn nicht freisprechen von jedem Streben nach eigener Ehre? Und umgekehrt, zeigt es sich, daß ein Verkündiger von jeder Rücksicht auf eigene Anerkennung absieht und ausschließend darauf bedacht ist, für einen anderen Ehre zu gewinnen, nämlich für den, der ihn ausgesandt hat, folgt dann

[1]) Bemerke, wie Jesus hier wieder (wie 3, 19 ff.) bezeugt, daß es die Willensrichtung ist, auf die alles ankommt. Ist der Wille auf Gott und seinen Willen gerichtet, so ist damit der Weg gebahnt für die Erkenntnis der in Jesus geoffenbarten Wahrheit; wenn nicht, so hilft alles andere nichts, keine Beweise, auch wenn sie noch so schlagend sind.

hieraus nicht notwendig, daß ein solcher nicht „von sich selber redet," sondern eben seine Verkündigung von dem andern hat, dessen Ehre er so sucht? Aber — meint nun der Herr weiter — das kann doch wohl keiner selbst unter diesen unwilligen Zuhörern in seinem Gewissen leugnen, daß er wirklich Gottes Ehre sucht. Folgt denn daraus nicht, sowohl daß es Gottes Wort ist, das er bringt, als daß er, so gewiß dies der Fall ist, „wahrhaftig" ist und frei von der Lüge und „Ungerechtigkeit" selbstgemachter Verkündigung?

Hat der Herr so, als Antwort auf die verwunderte Frage dieser „Juden," V. 15, von dem göttlichen Ursprung seiner Lehre Zeugnis abgelegt, so richtet er darauf einen doppelten Angriff auf diese seine verhärteten Gegner, indem er zuerst ihnen vorhält, wie unberechtigt gerade sie sind, ihm gegenüber als Inhaber des Gesetzes (V. 19) aufzutreten, und darauf ihnen zeigt, wie wenig Grund ihr ganzer Zorn um des Gesetzes Willen ihm gegenüber hat (V. 21—24).

V. 19. Was eine solche Verbitterung gegen Jesus bei diesen Leitern Israels hervorgerufen hat, daß sie ihm sogar „nach dem Leben standen," war ja jenes Liebeswerk am Sabbath, welches er bei seiner letzten Anwesenheit in Jerusalem vollbracht hatte (V. 23 und 5, 2 ff.). Hierin hatten sie einen verdammlichen Sabbathsbruch von seiner Seite gefunden, eine todeswürdige Verletzung des Gesetzes. Aber — fragt nun der Herr — welches Recht haben sie, sich so als Wächter des Gesetzes aufzuwerfen? Dieses Gesetz, für welches sie so eifern, — hält keiner von ihnen selber, und zwar unerachtet es ihnen von keinem Geringeren gegeben ist als von Moses, jenem heiligen Gottesmann, ihrer höchsten Autorität, ihrem vermeintlichen Patron (5, 45)! Sie halten dieses Gesetz nicht; es findet sich niemand unter ihnen, welcher wirklich in vollem Ernste auch nur darnach strebt, dasselbe in seinem ganzen inneren und äußeren Leben zu erfüllen.[1]) In Wahrheit, sie sollten die letzten sein, vor ihn als die zornigen Eiferer für die Ehre des Gesetzes hinzutreten, so wie sie es jetzt thun, indem „sie ihm nach dem Leben stehen." V. 20. Mit diesem Worte hat Jesus mit dreister Hand in das Garn ihrer Nachstellungen hineingegriffen, woran diese „Juden" schon

[1]) Diese Anklage des Herrn erinnert an die Strafrede, welche sein Zeuge Stephanus diesen selben Kreisen wegen desselben Mißverhältnisses zum Gesetze gehalten hat (Apgsch. 7, 53), nur daß er der Anklage Gewicht giebt, dadurch daß er ihnen vorhält, daß das Gesetz ein hochheiliges Engelsgebot ist, während Jesus betont, daß dasselbe von dem großen Rüstzeug Gottes, von Mose gegeben ist. (S. des Verf. „Apostelgesch." S. 177 ff.)

seit Jahr und Tag (5, 18) gearbeitet hatten, und ihre heimlichen Ratschläge aus dem Dunkel herausgezogen, in welchem sie sich bis dahin verborgen haben, und sie offen zu Tage gebracht. Kein Wunder, daß dies sein freimütiges Wort Überraschung hervorrief, ja Schrecken bei den großen Scharen, die ihn umgaben. Nicht bei den „Juden", jenen Leitern selbst, welche nun ihre heimlichen Pläne laut besprochen hörten, auch nicht bei den anwesenden Bewohnern der Hauptstadt selbst, denn es konnte ja nicht anders sein, als daß das eine und das andere von den Absichten ihrer Obersten unter den Jerusalemitanern herumgekommen war (vgl. V. 25), aber umsomehr bei den „Volksscharen", d. h. bei den auf dem Tempelplatz versammelten Festpilgern aus allen Gegenden des Landes. Wie? dem großen Rabbi sollte von dem Rate und der nicht minder mächtigen Pharisäerpartei nachgestellt sein — diese sollten „ihm nach dem Leben stehen", von dem man sich so viele Liebeswerke erzählte, ja den die Volksmeinung hier und da als den Messias bezeichnet hatte? Der bloße Gedanke schien diesem treuherzigen Volk aus der Provinz absurd und sie sprechen ihre Überraschung in dem Worte aus, womit sie Jesus plötzlich unterbrechen: „Du bist besessen, wer steht dir nach dem Leben"? Es kann nur ein Dämon sein, der dir eine solche schlechthin wahnwitzige Rede eingegeben hat!

V. 21—24. Doch — Jesus läßt sich nicht durch diesen Ausbruch des überraschten Schreckens zurückhalten, — ohne sich darum zu kümmern, setzt er seine „Antwort" an die fort, auf welche diese seine ganze Rede berechnet ist: die mordlustigen „Juden", indem er nun den anderen der beiden vorhin erwähnten Angriffe auf sie richtet und nachweist, wie ganz und gar grundlos dieser ihr Zorn gegen ihn als „Gesetzesbrecher" in Wirklichkeit ist. Es ist jene Heilung des Kranken in Bethesda, auf welche sie ihre Anklage gegen ihn auf „Sabbathsbruch" gründen; dies eine Werk von ihm ist, wiewohl schon vor Jahr und Tag vollbracht, hinlänglich gewesen, um sie bis auf den heutigen Tag alle in zorniger Verwunderung darüber zu halten, wie er doch sich einen so eklatanten Bruch des Gesetzes erlauben konnte. Aber ist es denn wirklich der Sinn des Sabbathgebotes, daß es solche unbedingte und absolute Gültigkeit haben soll, daß kein Werk gedacht werden könnte, welches zu seiner Beiseitesetzung berechtigt? Oder kennen und üben sie nicht selbst ein solches Werk am Sabbath und das mit vollstem Recht? Es ist ihnen zur Pflicht gemacht, jedes Knäblein am achten Tage nach der Geburt zu beschneiden: wenn nun dieser Tag auf einen Sabbath fällt, setzen

sie dann nicht die Rücksicht auf den Ruhetag beiseite und nehmen die Beschneidung vor und das mit vollstem Recht? Das Gebot über die Beschneidung rührt ja von demselben Moses her, durch den auch das Sabbathsgesetz gegeben ist (3 Mos. 12, 3); ja es ist noch älter, noch heiliger als dieses, da es schon aus der Zeit der heiligen Väter, von den Patriarchen stammt (1 Mos. 17, 10—12; 21, 4).

Aber wenn so der Sabbath weichen muß, damit das Gebot Mosis in Betreff der Beschneidung am achten Tage nicht gebrochen werde, haben sie dann irgend einen Grund, sich zu entrüsten über das, was Jesus gethan hat? Oder ist nicht das Werk, das er am Sabbath gethan hat, größer als selbst die Beschneidung? Durch dieselbe wird ja nur ein einzelner Teil des Körpers „geheilt"; [1]) aber er hat „einen ganzen Menschen" durch seine Heilung wiederhergestellt! Zeigt es sich dann nicht also, daß sie „hier geurteilt haben nach dem Äußeren", indem sie nur auf den rein äußeren Umstand gesehen haben, daß das Werk am Sabbath stattfand, ohne daran zu denken, wie dieser Inhalt seines Werkes ihn über jede Anklage auf Sabbathbruch weit hinausheben mußte? Möchten sie doch lernen das richtige „Urteil" zu fällen, ein Urteil, das mit dem Wesen der Dinge übereinkommt, und nicht an ihrer äußeren Schale kleben!

V. 25—27. Daß diese freimütige Rede Jesu, welche so in einem doppelten Angriff auf diese hohen Herrn auslief, einen mächtigen Eindruck auf alle, welche sie hörten, machen mußte, ist ja selbstverständlich. Der Evangelist, welcher zuvor seine Wirkung auf die auswärtigen Festpilger hervorgehoben hat, schildert nun, wie dieselbe auf die anwesenden Jerusalemitaner wirkte. Unter denselben rief sie zunächst einen hohen Grad von Verwunderung über Jesu unerhörte „Freimütigkeit" hervor — daß er so diesen vornehmen und hochangesehenen Männern den Text zu lesen wagte — und darüber, daß diese, welche doch sonst sich nicht durch allzugroße Langmut auszuzeichnen pflegten, diesen Dreisten reden ließen, „ohne ihm ein Wort zu sagen". Um so auffallender fanden diese Einwohner der Hauptstadt diese Schonung, als sie — anders als jene Leute aus der Provinz — wohl wußten, daß ihre Obersten „Jesus wirklich nach dem Leben ständen". Wie sollten sie sich diese langmütige Enthaltsamkeit erklären? Der Grund konnte doch nicht darin zu suchen sein, daß die Ratsherren und

[1]) Die Vorhaut, welche bei der Beschneidung entfernt wird, ist als Symbol der an der Zeugung klebenden Sünde gedacht, deshalb kann die Beschneidung als eine Heilung, d. i. Reinigung des betreffenden Körperteils gedacht werden.

Pharisäer nun zu der Anschauung gekommen waren, daß Jesus der Messias sei? Doch nein, der Gedanke selbst ist absurd. Auch sie selbst, diese ungelehrten Einwohner der Hauptstadt, wußten es besser. Das sollte ja eines von den Merkmalen am Messias sein, daß seine Herkunft im Dunkel verborgen war (s. o. zu 6, 41); aber dieses Erkennungszeichen der Verborgenheit fehlte hier ja durchaus: von den Personalien Jesu wußten sie völlig Bescheid, er war ja der Zimmermannssohn oben von Galiläa, dessen ganze Geburt und Familienverhältnisse offen vor ihren Augen lagen.

V. 28—29. Äußerungen dieser Art, welche im Kreise der Zuhörerschar umliefen und von Jesus gehört wurden, veranlaßten ihn, sein Zeugnis fortzusetzen, indem er nun Worte sprach, deren Bedeutung und Gewicht der Evangelist dadurch hervorhebt, daß er darauf aufmerksam macht, daß der Herr sie mit gehobener Stimme gesprochen habe, und daß er daran erinnert, daß es auf heiliger Stätte — in einem von den Vorhöfen des Tempels — gewesen sei, wo dieses sein Selbstzeugnis abgelegt wurde (V. 14). Diese Einwohner Jerusalems hatten gesagt, daß sie wüßten, woher er sei; und das ist wahr — er räumt es ein — sie kennen ihn von Person und haben Kunde von seiner Herkunft. Und doch, wiewohl so jenes Kennzeichen der Verborgenheit ihm fehlt, doch ist er der Messias: sein Auftreten mit dem Anspruch, als solcher anerkannt zu werden, ist keineswegs willkürlich, selbsterwählt oder angemaßt, sondern er ist von Gott ausgesandt, von dem Gott, welchen sie — Gottes auserwähltes Volk — nicht kennen,[1]) aber welchen er kennt, so gewiß er von ihm gesendet ist und vor dieser seiner Sendung bei ihm gewesen ist (1, 1 ff.). — Hat Jesus so in dem vorhergehenden Teil dieses seines Selbstzeugnisses im Heiligtum (V. 16 ff.) den göttlichen Ursprung seiner Lehre hervorgehoben, so hebt er in diesem Teil (V. 28 ff.) den seiner Person hervor: er ist von Gott gekommen, bei dem er also zuvor gewesen ist, und gesendet von ihm. Und wie der vorhergehende Teil der Rede mit einem Angriff auf die Zuhörer (V. 19 ff.) schloß, so auch dieser: sie kennen den Gott nicht, dessen eigenes Volk zu sein sie sich rühmen.

V. 30—32. Daß Jesus mit dieser seiner Behauptung „von Gott zu sein" sich ein vorhergehendes Dasein bei Gott zugeschrieben hat, verstehen diese „Juden", an welche seine ganze Rede sich ge-

[1]) Über dieses Urteil des Herrn über das Israel seiner Zeit und wie dasselbe mit seiner Aussage 4, 22 im Einklang steht, vgl. oben zu d. St.

wendet hat, sehr wohl; daß diese seine Behauptung in ihren Ohren wie eine schändliche Gotteslästerung (vgl. 5, 17 f.) klingt, kann nach ihrer ganzen Haltug ihm gegenüber nicht überraschen. Auf der Stelle erhob sich auch bei ihnen eine starke Neigung „ihn anzugreifen"; aber keiner von ihren anwesenden Dienern, welche sie hinauf in den Tempelvorhof geleitet hatten, war trotz ihrer Winke bereit, „die Hand an ihn zu legen". Die Ursache war wohl, daß diese Diener bange waren vor den zahlreichen galiläischen Festpilgern, welche Jesus umgaben; hatten auch diese seine Landsleute kurz zuvor ihre Gedanken von ihm als Messias (6, 14) aufgegeben, so waren sie doch jetzt, nachdem sie aufs neue unter dem Einfluß seiner Persönlichkeit gewesen waren, nicht bereit, sich darein zu finden, daß gegen ihn vor ihren Augen Gewalt geübt wurde, — und man hatte Angst vor den streitbaren Galiläern. Es zeigte sich schon hier, daß Gott mächtig war, die Katastrophe zurückzuhalten, welche Jesus durch seine Anwesenheit in Jerusalem hervorzurufen gefürchtet hatte. — Eine ganz andere Wirkung hatte nämlich dies gewaltige Wort Jesu, daß er von Gott sei, auf die Volksmenge geübt, auf das gewöhnliche Volk, welches in dichten Scharen um ihn stand, und deren Herzen nicht so verhärtet waren, wie das ihrer Obersten. Unter dem Eindruck einerseits der geisterfüllten Rede des Herrn, andererseits der Erinnerung an die Wunderwerke des Herrn, die sie von ihm gesehen hatten, — sowohl die Judäer (2, 23; 5, 2 ff.) als die Galiläer (6, 2. 5 ff.) — wurden ihre Messiasgedanken aufs neue lebendig, ein neuer Umschwung bei diesen leichtbeweglichen Menschen, welcher uns nicht wunder nehmen kann. Mächtig ergriffen, wie sie waren von dem Zeugnis, schoben sie ihre zuvor geäußerten Zweifel (V. 27) zur Seite und begannen davon zu wispern — laut reden durften sie ja nicht (V. 13), — ob es doch nicht seine Richtigkeit damit haben möchte, daß der Prophet von Nazareth der Messias sei; oder ob es etwa zu erwarten sei, daß der Messias mehr „Zeichen" zu thun vermöchte, als sie Jesum hatten thun sehen? Dieser ihr erneuter „Glaube" war freilich nicht sehr viel wert; er litt vor allem an dem Grundfehler, welchen Jesus an jenem königlichen Mann von Kapernaum (4, 48) getadelt hatte: er baute einzig und allein auf „Zeichen und Wunder", wenig oder nichts war in demselben vorhanden von Hingebung des Herzens an seine Person. Es zeigt sich auch in dem Folgenden, daß er nichts mehr war als ein Rauch, der verschwindet, ohne eine Spur von sich zu hinterlassen. Gleichwohl hatte derselbe hier eine Wirkung von durchgreifender Bedeutung.

Als die auf dem Platze anwesenden Pharisäer, diese allzeit wachsamen Wächter der Orthodoxie, „die Menge dies sich zuraunen hörte", fanden sie, daß dies ein richterliches Einschreiten gegen Jesus notwendig machte, um ihn unschädlich zu machen. Oder konnte etwa die Obrigkeit zu dem erneuten Aufflackern dieses schändlichen Aberglaubens still schweigen, den sie zu ihrer großen Zufriedenheit erloschen oder erlöschen sahen? Nun galt es in Wahrheit, von Ratschlägen (5, 18) und Wünschen (7, 30) zu Handlungen überzugehen. So riefen sie denn unverweilt — sicher noch am selben oder jedenfalls am nächsten Tage[1]) — den hohen Rat zusammen[2]), und hier wurde dann beschlossen, daß Jesus als notorischer Gotteslästerer in Gewahrsam genommen werden sollte, um nach ordentlichem Verhör der im Gesetze (3 Mos. 24, 16) vorgeschriebenen Strafe für die Sünde, der Steinigung, unterworfen zu werden. Die Gerichtsdiener bekamen die Arrestordre und wurden sofort instruiert, dieselbe auszuführen. Doch scheint es, daß ihnen befohlen wurde, mit der Gefangennahme zu warten, bis das Fest vorüber war; auch fand der Rat es wohl nicht ratsam — jetzt so wenig wie später (Matth. 20, 5) — Jesum zu greifen, ehe seine galiläischen Landsleute fort waren und die zum Feste versammelte Volksmasse überhaupt sich zerstreut hatte.

V. 33. 34. Dieser Schritt von seiten der höchsten Obrigkeit und obersten Repräsentanten Israels, dem hohen Rat, veranlaßte Jesus zu einem neuen Zeugnis — dem dritten Teil seiner Rede in der Mitte des Laubhüttenfestes, — einem schweren ernsten Gerichtswort, das ja in seinem Gewicht der Sünde entspricht, welche es hervorrief: das jetzt ausdrücklich beschlossene Sichvergreifen an dem Heiligen Gottes. Wie und wann Jesus dies neue Zeugnis ablegte, wird nicht gesagt; wahrscheinlich wurde auch dieses wie die beiden vorhergehenden,

---

[1]) Es liegt nichts Auffallendes darin, daß mitten in dem Feste eine Sitzung des hohen Rates abgehalten wurde. Am Laubhüttenfest hatte nur der erste, zweite, siebente und achte Tag vollen sabbathlichen Charakter, die vier dazwischen liegenden Festtage galten nur als halbe Sabbathe, so daß die öffentliche Administration und die dazu notwendigen Verrichtungen an ihnen ihren Gang gehen konnten. Und dies geschah ja gerade „mitten im Feste". V. 14.

[2]) Das meint nämlich die Bezeichnung: „Hohepriester und Pharisäer". Der Rat ist hiemit bezeichnet nach seiner leitenden Gruppe: Die „Hohenpriester", s. über den Plural des Vfr. Lukasevang. S. 329 Nr. 2 — und nach der Geistesrichtung, welche zu der Zeit die herrschende war bei den anderen Gruppen (den „Schriftgelehrten" und den „Ältesten"), welche also nach der religiösen Partei bezeichnet sind, der sie angehörten.

im Tempel abgelegt und wohl noch an demselben Tage, an welchem das Synedrium jenen schwerwiegenden Beschluß gefaßt hatte, oder jedenfalls einen Tag darauf, nachdem die Nachricht davon Jesus zu Ohren gekommen war. Er verkündigt hier diesen Obersten des Volkes, daß er nur noch „eine kurze Zeit" bei ihnen sein wird; wenn diese kurze Zeit um ist, muß er sterben und durch den Tod zurückkehren zu Gott, der ihn gesandt hat.[1]) Und er weissagt ihnen, daß wenn er nicht mehr ist, eine schreckliche Drangsalszeit über sie hereinbrechen wird, eine Zeit so voll Elend, daß während sie ihn *jetzt* auf die Seite zu bringen suchen, sie ihn *dann* „suchen" werden, um Hilfe und Rettung von ihrem Jammer bei ihm zu finden durch seine Macht, von der sie so viele Beweise gesehen haben. Aber *dann* — wird es umsonst sein. Dorthin, wo er *dann* ist, können sie *nicht* kommen; *er* thront da zur Rechten seines Vaters, unzugänglich für jeden Menschen (8, 21; Hebr. 7, 26). Es ist eine Zeit des Gerichts, welches das Volk und seine Obersten erwartet als Strafe für die Sünde, welche in jenem Haftbefehl schon ihre Schatten wirft: den *Messiasmord*, — das ist die unerhörte Drangsal, auf welche der Herr in prophetischem Ernst hier hinweist; in der Zerstörung Jerusalems und in den Schrecken des jüdischen Krieges fand sein Wort seine grauenvolle Erfüllung.

V. 35. 36. Es war doch weit entfernt, daß Jesu ernstschwere Rede irgend welchen Eindruck auf diese Verhärteten gemacht hätte. Sie verschließen das Herz vor ihrem rechten Verständnis und verstecken sich hinter ein Mißverständnis, indem sie höhnisch einander fragen, ob Jesu Meinung in seinen Äußerungen über seinen Fortgang von ihnen vielleicht die gewesen sei, daß er „zu den Zerstreuten unter den Hellenen gehen wolle und die Hellenen lehren"? Er giebt hier zu, daß er wenig Eingang findet bei den leitenden Kreisen des Gottesvolkes in dem heiligen Lande selbst; vielleicht will er nun die Arbeit auf diesem undankbaren Boden aufgeben, hinausziehen zu seinen draußen im Heidenlande versprengt lebenden Landsleuten, um da zu versuchen, mehr Anerkennung zu finden, ja vielleicht auch um die *Heiden selbst* zu lehren? Wahrlich, ein würdiges Arbeitsfeld für diesen verrückten Gotteslästerer! — Man muß sich an die unendliche Verachtung dieser „Juden" gegenüber den unreinen „Heiden" erinnern, um die Tiefe des unsagbaren Hohnes zu verstehen, welcher in ihren Worten liegt. Aber ohne es zu ahnen, haben diese Obersten Israels hier ein prophetisches Wort gesprochen,

[1]) Jesu Tod fand nur sechs Monate nach diesen Worten statt.

eine Weissagung von dem Gange des Evangeliums. Denn dessen Bahnen wurden gerade die hier genannten: verworfen von dem Gottesvolke im heiligen Lande wandte es sich zu den Juden „in der Zerstreuung"; zurückgewiesen auch von diesen, ging es zu den Heiden.

So bringt der dritte Teil dieses Selbstzeugnisses Jesu in der „Mitte" des Laubhüttenfestes, V. 30—36, seine Gerichtsverkündigung über die, welche ihm nun „nach dem Leben standen", — das Gerichtsurteil, daß er sie nun bald verläßt, daß sie dann eine schreckliche Drangsalszeit erwartet, und daß sie dann wünschen werden, mit ihren Gebeten um Hilfe und Rettung sich ihm nahen zu dürfen, aber vergebens. Die Prämissen dieser Gerichtsverkündigung sind einerseits in den vorhergehenden beiden Teilen der Rede gegeben, andererseits in dem offenbaren feindlichen Schritt, wozu sie diese Worte des Herrn gebracht haben. Was anders als schwerstes Gericht und Rache haben wohl die zu erwarten, welche sich an ihm vergreifen wollen, dem Verkündiger einer Lehre, welche von Gott ist (V. 16 ff.), an ihm, der selber von Gott, und Gottes Ausgesandter ist (V. 28 ff.)?

C. 7, 37—44. Es kann kaum ein schärferer Kontrast gedacht werden, als der, zwischen den letzten Worten des eben betrachteten Abschnittes und den ersten Worten des nun folgenden Teils: Dort eine Gerichtsverkündigung über den Unglauben, hier eine herrliche Verheißung für den Glauben. Und doch liegen nur ein paar Tage zwischen diesen beiden so entgegengesetzten Worten aus dem Munde des Herrn. V. 37. 38. Dies neue sprach er nämlich „am letzten großen Tage des Festes",[1]) d. h. an dem letzten

[1]) Mehrere Gründe sprechen nämlich dafür, daß dieser gemeint ist und nicht jener achte Tag, welcher der eigentlichen Festwoche als eine abschließende Zugabe folgte (s. o. S. 187 A. 1.). Dafür spricht schon der Ausdruck: „der letzte Tag des Festes" selbst, wenn man die das Laubenfest behandelnden Gesetzesstellen (3 Mos. 23, 34 ff.; 4 Mos. 29, 12 ff.) heranzieht. Da wird das Fest ausdrücklich als ein Fest von sieben Tagen bezeichnet, woran sich der achte Tag nur als eine Schluß-Oktave knüpft; das Fest war also mit dem siebenten zu Ende. Dazu kommt, daß man nicht einsehen kann, weshalb jener achte Tag als besonders „groß" bezeichnet werden sollte. Der Kultus dieses Tages war nämlich im Gegenteil geringer als der der vorhergehenden sieben Tage. Während an diesen von dreizehn bis zu sieben Rindern geopfert wurden (an jedem folgenden Tage eines weniger als an dem vorhergehenden), zwei Widder und vierzehn Lämmer, wurde das Opfer am achten Tage auf ein Rind, einen Widder und sieben Lämmer eingeschränkt (s. 4 Mos. 29, 12—38.). Und die Zeremonie, welche dem Laubenfest eigentümlich war, und demselben sein besonderes Gepräge gab,

der eigentlichen Festtage, dem siebenten Tage. Dieser, der in der damaligen Anschauung eben als der letzte Tag des Festes für besonders feierlich galt, wurde von Jesus für ein Selbstzeugnis verwendet, dessen besonderes Gewicht von dem Evangelisten durch die Bemerkung hervorgehoben wird, daß Jesus „stand", während er es aussprach — sonst pflegte er, wie die israelitischen Lehrer überhaupt, zu sitzen während seines Lehrvortrages (8, 2; Matth. 5, 1; Luk. 4, 20 u. a.) —, und daß er es „hinausrief" in die umgebende Menge, es mit gehobener laut schallender Stimme aussprach (vgl. V. 28.). Daß dies im Heiligtum geschah, versteht sich von selbst; das geht schon aus der Andeutung des Evangelisten über die Wirkung des Zeugnisses auf die „Volksmenge" hervor (V. 40), d. h. auf die auf dem Tempelplatze versammelten Festteilnehmer. Aber sogar den genauen Zeitpunkt für dies denkwürdige Wort des Herrn können wir mit ziemlicher Bestimmtheit angeben. Daß dasselbe im engen Anschluß an jene Wasserlibation gesprochen wurde, wird durch seinen Inhalt angedeutet. Daß Jesus mit diesem seinem „Ruf" den feierlichen Tempeldienst sollte unterbrochen haben, ist wenig wahrscheinlich. Wir werden somit auf die Annahme geführt, daß das Wort unmittelbar, nachdem jener Lobgesang verstummt war, ausgesprochen worden ist, welcher auf die Libation folgte, — in der Pause, welche eintrat, während die Vorbereitungen zu den Opfern getroffen wurden, welche bald darnach stattfinden sollten. Gerade da, als die letzten Töne des Gesanges erstarben, während alles Volk noch unter dem Eindruck des feierlichen Aktes stand, da war es, wo Jesus die Stille durch seinen „Ruf" unterbrach, durch den er auf sich selbst als auf den hinwies, der das geben kann, worauf jene eben vorgenommene Libation symbolisch hindeutet. Diese Handlung mit dem Wasser aus der Siloahquelle, dem „stille gehenden" (Jes. 8, 6), sollte nämlich einerseits daran erinnern, wie Gott während der Wüstenwanderung seinem Volk auf wunderbare Weise Wasser gespendet hatte; aber es lag in demselben zugleich ein Dank und eine Bitte: ein Dank für jene

scheint nicht an dem achten Tage, sondern nur an den sieben eigentlichen Festtagen stattgefunden zu haben. (Diese Zeremonie bestand darin, daß der Opferpriester des Tages, wenn er das Morgenopfer verrichten sollte, in einer goldenen Schale Wasser aus der Siloahquelle im Kidronthale holte und unter Musik und dem Absingen des „großen Lobgesanges" (Ps. 113—118) von seiten der Leviten und des Volkes dies Wasser zugleich mit dem Wein in zwei neben dem Brandopfer angebrachten getriebenen Schalen von Silber ausgoß. Über die Bedeutung dieser feierlichen Zeremonie wird unten gesprochen werden.)

Wohlthat Gottes gegen ihre Väter, eine Bitte um seine fortdauernde Segnung des Volkes. Und bei dieser Bitte blieb man nicht dabei stehen, nur an leibliche Segnungen zu denken; es war eine Bitte um Gottes Segens- und Gnadenfülle überhaupt, für Seele und Leib, zur Erneuerung und Stärkung für sie beide; ja zu der Zeit, wo dies vorging, galt die Wasserlibation ausdrücklich als ein Symbol der von den Propheten verheißenen Ausgießung des Geistes über Gottes Volk. Wenn nun Jesus gleich nach dieser Libation auf sich hinweist als auf den, der allen Durst stillen kann, ja als den, durch dessen Fülle der Gläubige, nachdem er selbst seinen Durst gestillt hat, das Mittel werden kann, um denselben Segen auch über andere auszubreiten, so hat er damit zugleich sich als den bezeichnet, in welchen all jenes Sehnen des Volkes Gottes und alle seine Gebete um Stärkung ihre Erfüllung finden. Kein Wunder dann, weder daß Jesus „steht und ausruft" dies sein Selbstzeugnis, noch daß es gerade unter diesen Umständen den starken Eindruck macht, von dem der Evangelist weiter unten berichtet. — Der Herr beginnt damit, jeden, der da „dürstet" — d. h. welcher das tiefe Bedürfnis und Verlangen nach Erlösung fühlt (vgl. 4, 14; Matth. 5, 6) — einzuladen, „zu ihm zu kommen und zu trinken"; jeder, der sich gläubig an ihn schließt und in diesem Glauben sich das Gottesleben aneignet, dessen Träger und Bringer er ist, wird diesen seinen Drang und Sehnsucht gestillt sehen. Aber dieser Einladung fügt er eine reiche Verheißung bei für jeden, welcher der Einladung folgt: jeder, der ihn so im Glauben ergriffen hat und in diesem Glauben sich das Gottesleben in ihm angeeignet hat, soll nicht bloß seinen eigenen Heilsdrang gestillt sehen, sondern auch zugleich ein Rüstzeug werden für die Ausbreitung desselben Segens auf andere, und zwar im reichsten Maße. Ganze Ströme des Lebenswassers — des lebengebenden Wassers, worin gerade jenes Gottesleben besteht — (4, 40 ff.) — sollen von ihm sich ergießen auf seine Umgebung: dasselbe Gottesleben, welches er für seine Person „getrunken" hat, soll, nachdem erst in seinem eigenen Innern „eine sprudelnde Quelle zum ewigen Leben" entsprungen ist, durch seine Einwirkung, sein Exempel, sein Zeugnis in Wort und Werk auch ihnen vermittelt werden. So soll an Jesu Gläubigen sich das Schriftwort erfüllen, welches Gottes Volke verheißt, daß es, sobald es sich zum Herrn bekehrt und die Liebe übt, welche des Gesetzes Erfüllung ist, „wie ein Quellborn wird, dessen Wasser nicht mangelt" (Jes. 58, 11). — V. 39. Aber der Evangelist bleibt nicht dabei stehen, bloß dies große Selbst-

zeugnis Jesu mitzuteilen: er erklärt es zugleich — wieder ein Ausdruck seiner außerordentlichen Bedeutung. Jesus — so erklärt er es — deutete damit auf die Zukunft, wo der Geist seinen Gläubigen mitgeteilt werden sollte, — der Geist des Neuen Bundes, der Geist der Gotteskindschaft (Röm. 8, 15) und der neuen Geburt (Tit. 3, 5), welcher das Merkmal des von Jesus gestifteten Gottesreiches ist und eben alle Mitteilung jenes Lebens vermittelt. Dieser Geist, der Gottesgeist in dieser Form und mit dieser Wirksamkeit, „war noch nicht gekommen"; als Prinzip für das eigentümliche Leben des Neuen Bundes, welches die Frucht und Wirkung der von Christus gestifteten Erlösung ist, kann ja dieser Geist nicht gegeben werden, bevor diese Erlösung fertig ist, als abgeschlossene Thatsache vorliegt, deren wesentliche Frucht gerade jenes durch Wiedergeburt und Kindschaft bezeichnete spezifisch neue Verhältnis zu Gott ist. Aber der Abschluß dieses Heilswerkes ist nun gerade Jesu „Verherrlichung", d. h. sein Zurückkehren zu der Herrlichkeit bei dem Vater, welche ihm eignete, bevor er Gottes Himmel verließ, um als der Menschgewordene die Erlösung zu vollbringen (17, 1. 5). Deshalb ist die Sendung dieses Geistes des Neuen Bundes das erste Werk des Verherrlichten; aber vor seiner Verherrlichung kann dieselbe nicht stattfinden (16, 7).

V. 40—44. Es ist nicht wahrscheinlich, daß Jesu „Ruf" bei dieser Gelegenheit mehr enthalten hat, als was Johannes hier in V. 37 und 38 mitgeteilt hat, wiewohl es keineswegs unbekannt ist, daß die Evangelisten nur die Themata für die Reden des Herrn und auch diese nicht einmal in ihrem ausführlichen Wortlaut mitteilen (z. B. Luk. 4, 21). Jedenfalls braucht man nicht anzunehmen, daß Jesus hier mehr Worte gebraucht hat als die von Johannes angeführten, um sich die große Wirkung zu erklären, die sein „Ruf" hatte. Man erinnere sich nur, wie die „Volksmenge" ein paar Tage zuvor unter dem Einfluß seines Selbstzeugnisses „mitten im Feste" aufs neue angefangen hatte, ihn für den Messias zu halten (V. 31), und man wird es nicht unnatürlich finden, daß diese Annahme nun noch lebendiger wurde unter seinen Zuhörern bei diesem mächtigen Wort, womit Jesus die feierliche Stille nach dem bedeutungsvollsten Teil des Kultus des Festtages durchbrach, und worin er auf sich selber hinwies als auf den, welcher wirklich zu geben vermöge, worauf jener Kultusakt hindeutete. Jedoch war das nicht die einzigste Wirkung seines Wortes. Einige von den Festteilnehmern erklärten ihn freilich für den Messias, aber andere nur für eine messianische Persönlichkeit, jenen großen Propheten, der nach

der Weissagung Moses (5 Mos. 18, 15 ff.) vor dem Kommen des Messias erwartet wurde (s. o. zu 1, 21). Wieder andere meinten jedenfalls dagegen protestieren zu müssen, daß er der Messias sein sollte, indem sie sich darauf beriefen, daß Jesus „ein Galiläer" sei — wofür er ja in dem Glauben des Volkes galt (s. o. zu 1, 46) — während die Schrift ihn als einen Nachkommen Davids bezeichnete (Jes. 11, 1. 10; Jer. 23, 5; 30, 9) und als seinen Geburtsort bestimmt Bethlehem (Micha 5, 1) angab, „die Stadt, wo David war", d. h. wo er seine Heimat und seinen Aufenthalt hatte, bevor er zur Königswürde erhoben wurde. Infolge dieser Meinungsverschiedenheit erhob sich ein „Streit" in der Menge — ein Streit, bei welchem die Leidenschaften so in Bewegung kamen, daß einige — nämlich jene dritte Gruppe, welche alle Gedanken an Jesu Messianität bestritt — ihn „greifen wollten", um ihn der Obrigkeit als eine gefährliche Person zu übergeben, als einen Volksverführer, der sich für den Messias ausgeben ließe. Doch — dies Vorhaben kam nicht zur Ausführung. Wieder zeigte es sich, wie Gott bei dieser Anwesenheit Jesu in Jerusalem über seinem Sohn wachte: „Keiner legte die Hand an ihn", natürlich wieder aus Abgeneigtheit, den Kampf zu bestehen, welchen jeder Versuch in dieser Richtung unweigerlich von deren Seite hervorgerufen haben würde, welche an ihn glaubten.

Dies große Selbstzeugnis war das letzte Wort, welches Jesus an diesem denkwürdigen Laubhüttenfest sprach. In allen drei Landesteilen hat er nun auf sich hingewiesen als auf den, der im stande ist, den Lebens- und Erlösungsdrang im Menschenherzen zu stillen: in Galiläa durch seine Rede in der Synagoge zu Kapernaum, worin er auf sich hinwies als auf das „Brot des Lebens" (6, 35 ff.); in Samaria während seines Gespräches mit dem Weibe am Jakobsbrunnen, indem er sich als den bezeichnete, der das „Wasser des Lebens" geben kann, welches den Durst des Herzens in alle Ewigkeit löscht (4, 13 ff.); nun hat er dazu in Judäa dies sein vorhin betrachtetes Zeugnis im Heiligtum der Hauptstadt gefügt. Aber sein Wort hat nur geringen Eingang gefunden in den Landesteilen, wo „die Seinen" wohnen: in Galiläa ward er auf der Stelle abgewiesen, in Judäa rief es noch bei einigen Zuhörern eine Art „Glauben" hervor, aber einen Glauben, der nicht von der rechten tiefen Art war, und deshalb auch von geringer Dauer, während dasselbe gleichzeitig Unwillen, ja Haß bei andern hervorrief. Den empfänglichsten Boden fand dieses Selbstzeugnis des Herrn unleugbar bei jener Sünderin in der samaritanischen Stadt.

D. 7, 45—10, 21. Der Evangelist setzt inzwischen seinen Bericht über die an dieses Laubhüttenfest sich anknüpfenden Begebenheiten fort, indem er mitteilt, was sich nach dem Feste zutrug. Seine Erzählung zerfällt in drei Abteilungen: 1) 7, 45—52: Die Verhärtung der Ratsherren; 2) 8, 12—59: Erneutes Selbstzeugnis Jesu im Tempel; 3) Kap. 9: Heilung des Blindgeborenen; 4) 10, 1—21: Jesus und seine Schafe". Hiezu kommt der Abschnitt: 7, 53—8, 11: das Weib beim Ehebruch ergriffen, eine Perikope, die doch keinen Bestandteil der echten apostolischen Schrift ausmacht.

1) 7, 45—52. War die Aufnahme, welche der Herr bei der Volksmenge, die im Tempelvorhof versammelt war, gefunden hatte, eine sehr geteilte, so herrschte eine ganz andere, feste Einstimmigkeit in Bezug auf ihn innerhalb der leitenden Kreise, speziell dem hohen Rat. Wir erinnern uns, daß diese höchste nationale Obrigkeit schon während des Festes den Haftbefehl gegen Jesus ausgestellt hatte, aber zugleich ihren Dienern die Anweisung gegeben hatte, mit seiner Ausführung zu warten, bis das Fest vorbei sei und die Festpilger wieder abgezogen von der Hauptstadt (s. o. S. 98). Nun war dieser Zeitpunkt gekommen und wir finden dann auch den Rat[1]) V. 45—49 versammelt, um den erwarteten Gefangenen ins Verhör zu nehmen. Aber — die Diener kommen mit leeren Händen zurück, indem sie sich zu ihrer Entschuldigung auf die wunderbare Rede berufen, welche dieser „Delinquent" führe, so geisterfüllt, so anziehend, so gewaltig, daß sie nicht im stande gewesen seien, Hand an ihn zu legen.[2]) Diese Entschuldigung jener treuherzigen Menschen, deren Herzen nicht so verstockt waren, wie die ihrer Herren, bringt diese in rasenden Zorn. Wie? fängt dieser Galiläer nun auch ihren eigenen Dienern an den Kopf zu verdrehen? Dringt dieser dumme und abscheuliche Aberglaube auch hinein in den Kreis des hohen Rats? Sind diese ihre Diener wirklich verblendet genug, sich von diesem verrückten Gotteslästerer imponieren zu lassen, dem kein einziger von denen, in welchen sie ihre Leiter und Meister zu sehen haben, das Ohr geliehen hat? Hat etwa einer von den Mitgliedern des hohen Rats an ihn geglaubt? Hat etwa ein einzigster von den Pharisäern, diesen erleuch-

[1]) Betr. der Bezeichnung des hohen Rats durch den Ausdruck: „Hohepriester und Pharisäer" s. o. S. 198 N. 2.

[2]) Als Seitenstück zu der hier von Jesu ausgehenden Macht, die Menschen von sich abzuhalten, kann 18, 6 angeführt werden. In beiden Fällen ist es der Vater, welcher seiner Persönlichkeit diese Kraft giebt und ihn dadurch in wunderbarer Weise beschirmte.

teten und kundigen Männern an ihn geglaubt? Sehen sie nicht, wer der sei, dem sie folgen, statt ihren Vorgesetzten und den rechten einsichtsvollen Leitern zu folgen? Der Pöbel ist es, der rohe und unwissende Volkshaufe, der sich damit abgiebt, dieser elende Ausschuß des Volkes, auf dem der Zorn und Bann Gottes ruht![1]) So lauten ihre erbitterten Worte, worin ihre Enttäuschung sich Luft macht. — V. 50—52. Doch es war nicht wahr, daß keiner von den Mitgliedern des Rats an Jesus von Nazareth „glaubte." Einer war da, der es that, wiewohl sein Glaube noch nicht die Stärke erreicht hatte, daß er offen denselben zu bekennen wagte: Nikodemus. Er kann nicht schweigen zu der brutalen Gesinnung seiner Kollegen, daß sie so offen und entschieden gegen Jesum Partei nehmen, als gegen einen Gotteslästerer, ohne daß sie genauer seine Aussagen geprüft haben, auf welche sie ihre Beschuldigungen stützen, — dieses Selbstzeugnis Jesu, von dessen Wahrheit er den Glaubensbeweis in seinem Herzen hat, seitdem er in jener Nacht „zu ihm gekommen war" in seiner Herberge (3, 1 ff.). Gegen diese Willkür protestiert er, indem er daran erinnert, wie weit sie sich von dem Gedanken und dem Sinn des Gesetzes entfernten. Das Gesetz will nicht, daß jemand von vornherein verurteilt werden soll; das Gesetz befiehlt die Anstellung des Verhörs und Untersuchung, ehe das Urteil gefällt wird (vgl. 2 Mos. 23, 1; 5 Mos. 1, 16 ff.). Aber seine Kollegen sind nicht willig auf ihn zu hören, und am allerwenigsten sind sie jetzt in dieser Stunde dazu gestimmt; sie antworten ihm, wie sie ihren Dienern geantwortet haben: mit Grobheiten, wenn auch die Form hier natürlich etwas milder ist als dort. Höhnisch fragen sie Nikodemus, ob er vielleicht aus Galiläa ist, so daß diese seine unbegreifliche Sympathie für den „Galiläer" auf die Rechnung seiner Landsmannschaft zu schreiben ist! Und was die Sache selbst angeht, so halten sie ihm vor, daß die einzigste formell mögliche Alternative, wenn Jesus nicht geradezu ein Betrüger war — nämlich, daß er wirklich, wofür ihn Nikodemus vielleicht ansehen möchte, ein gottgesendeter Prophet wäre — dadurch ausgeschlossen ist, daß nach dem Zeugnis der Schrift „kein Prophet von Galiläa aufsteht". Mit dieser unwahren Phrase, über deren Richtigkeit sie Nikodemus

[1]) Die Pharisäer betrachteten sich als das allein wahre Israel; auf den gemeinen Mann und den Unaufgeklärten sahen sie mit der tiefsten Verachtung herab, die so weit ging, daß die echten Pharisäer auch das „gewöhnliche Volk" für unrein ansahen und sich durch die Berührung mit ihnen für befleckt hielten.

selbst auffordern, sich zu vergewissern durch Nachforschen in den heiligen Büchern,[1]) meinen sie ihm den Mund geschlossen zu haben, und Nikodemus schweigt allerdings; denn noch war er nicht der mutige Jünger, welcher er seitdem wurde (19, 39). Aber offenbar haben seine Worte gleichwohl einen gewissen Eindruck gemacht: der Rat steht einstweilen von der weiteren Verfolgung der Sache ab. Der Haftbefehl wird nicht erneuert; Jesus ging frank und frei in der Hauptstadt umher wie früher. „Seine Stunde war noch nicht gekommen" (V. 30). Der Vater beschirmte seinen Sohn auch fernerhin.

Von diesem Resultat des Einschreitens des Nikodemus erwähnt jedoch Johannes nichts. Denn nicht hier liegt sein Interesse. Dasselbe liegt auf einem ganz anderen Punkte: er will die Verhärtung der Ratsherren schildern, wie diese Obersten Israels ihre Herzen vor dem Zeugnis ihrer eigenen Diener verschlossen, wie vor dem zurechtweisenden Worte ihres eigenen Amtsgenossen, da er sie warnte, ohne Prüfung das Urteil zu sprechen. Dem einen wie dem anderen begegneten diese Verstockten mit Hohn; geben sie auch die augenblickliche Befriedigung ihres Begehrens, Jesum aus dem Wege zu schaffen, auf, so geschieht das doch keineswegs, weil sie zur Gerechtigkeit und Milde gestimmt wären, sondern einzig und allein, weil sie ihre Zeit nicht für gekommen finden. Aufgeschoben ist nicht aufgehoben: es wird der Tag noch kommen, wo sie diesen „Gotteslästerer" in ihre Gewalt bekommen: entgehen wird er ihnen nicht. So war die Wirkung des Zeugnisses zum Vorteil für Jesus, welcher nun diese Obersten innerhalb ihres Kreises getroffen hatte, in ihren Dienern und in einem ihrer Amtsgenossen.

[7, 53—8, 11.] Der folgende Abschnitt, die Erzählung von dem Weibe, das im Ehebruch ergriffen war, hat ursprünglich nicht mit zum Johannesevangelium gehört. Er fehlt fast in allen ältesten Handschriften, welche wir noch haben; sein sprachlicher Charakter und sein Stil entfernt sich augenscheinlich von der Schreibweise

---

[1]) Wenn die Sanhedristen so leugnen, daß ein Prophet galiläischer Herkunft existiert habe, so wird das von eben den „Schriften" widerlegt, welche sie Nikodemus zu befragen auffordern, um sich über die Wahrheit ihrer Behauptung zu vergewissern. Jedenfalls ein Prophet war aus Galiläa, Jonas, dessen Geburtsort Gath-Hefer (2 Kön. 14, 25) im Stamm Sebulon lag, also ungefähr mitten in Galiläa (Jos. 19, 13). Aber noch von einem anderen Propheten ist es jedenfalls wahrscheinlich, daß er ein Galiläer war: denn Nahums Geburtsstadt Elkosch (Nah. 1, 1) lag nach den Nachrichten der Kirchenväter ebenfalls in Galiläa.

des Apostels;[1]) sein Inhalt — eine Gesetzesfrage, die in „versucherischer" Absicht dem Herrn von den sonst an keiner Stelle in unserem Evangelium genannten „Schriftgelehrten" und Pharisäern vorgelegt wurde — scheidet sich scharf ab von dem, was Johannes von dem Kampfe zwischen Jesus und den „Juden" erzählt, indem dieser Kampf bei ihm sich niemals um das Verständnis oder die Anwendung des Gesetzes dreht, sondern um ganz andere Dinge: um sein Wesen und Amt, sein Verhältnis zu Gott und seinen Anspruch als Messias anerkannt zu werden; in augenfälliger Weise durchbricht es den Zusammenhang an dieser Stelle, indem hier sowohl vorher als nachher von Verhandlungen zwischen Jesus und seinen Widersachern erzählt wird, die ganz anderer Art und anderen Inhalts sind. Dazu kommt endlich, daß die Situation, worin das Stück uns den Herrn zeigt, — wie er zur Abendzeit hinauszieht zum Ölberge, um am Morgen wieder nach Jerusalem zurückzukehren, um im Heiligtum als Lehrer aufzutreten (8, 1. 2.), — in so schlagender Weise an das erinnert, was bei den Synoptikern uns von den letzten Tagen unmittelbar vor seinem Tode erzählt wird (vgl. 8, 1. 2 mit Luk. 21, 37. 38), daß man sich des Gedankens nicht erwehren kann, daß das Stück nach seinem Inhalt in den Kreis der in den ersten Evangelien uns erzählten Begebenheiten aus dieser Zeit gehört,[2]) wie es auch nach seiner ganzen sprachlichen und stilistischen Eigentümlichkeit und nach seinem Inhalt[3]) unverkennbar den synoptischen Darstellungen des Lebens Jesu näher verwandt ist, als der johanneischen. Da das Stück andererseits, nach dem was uns von alten kirchlichen Verfassern mitgeteilt wird, schon sehr früh in unserem Evangelium gestanden hat, und in seinem — recht verstandenen — Inhalt nichts enthalten ist, was mit der Lehre Jesu oder dem apostolischen Geist im Widerspruche stände, so muß man annehmen, daß die Begebenheit, welche es mitteilt, wirklich stattgefunden hat, und daß die Erzählung, ursprünglich durch mündliche Tradition fortgepflanzt, schon früh im Johannesevangelium angebracht wurde, indem man blind für die angedeuteten Divergenzen, einen Anknüpfungspunkt in dem Worte des

[1]) Der Nachweis dafür muß selbstredend hier unterbleiben, wo wir nicht auf den griechischen Grundtext zurückgehen können.

[2]) Es ist von Interesse zu bemerken, daß mehrere Handschriften aus der Zeit nach dem 9. Jahrhundert unser Stück in dem Lukasevangelium (nach 21, 38) anbringen.

[3]) Solche „versucherische" Fragen, die dem Herrn von seiten der Schriftgelehrten und Pharisäer vorgelegt wurden, werden öfters in den drei ersten Evangelien berichtet, z. B. Matth. 19, 3; 22, 16 ff. 35 ff.

Herrn gefunden hat, das ein paar Zeilen vor der Aufnahmestätte des Stückes sich findet: „ich richte niemanden“ (8, 15).

7, 53—8, 2. Wenn dieses eingeschaltete Stück mit den Worten eingeleitet wird: „Und sie gingen jeder in sein Haus“ — wo unter den „sie“ sicher die unmittelbar vorher genannten Ratsherren zu verstehen sind — so ist die Meinung offenbar die, daß eine Verbindung zwischen dem vorhergehenden Abschnitt und der hier angebrachten Erzählung hergestellt werden soll. Die Situation, welche darauf an der Spitze derselben gezeichnet wird — Jesu Abendwanderung hinaus zum Ölberge und seine Rückkehr nach Jerusalem am Morgen, um im Heiligtum zu lehren — paßt nur sehr wenig zu dem Zeitpunkt, auf welchem sich die Erzählung in dem unmittelbar vorangehenden Teil des siebenten Kapitels befindet, Jesu dauerndem Aufenthalt in der Hauptstadt nach dem Laubhüttenfeste; daß sie dagegen deutlich auf das hinweist, was sechs Monate später wirklich stattfand, wurde oben nachgewiesen. Während sich Jesus also nun im Vorhof des Tempels, wo er nach Art der jüdischen Lehrer sitzt, damit beschäftigt, die zu unterweisen, welche das Heiligtum besuchen, nähert sich ihm ein eigentümlicher Zug: ein Haufe von Schriftgelehrten und Pharisäern, V. 3, schleppt ein junges Weib heran, welches sie vor Jesus stellen, während sie selber sich um ihn drängen und eifrig ihm den Zusammenhang zu erklären beginnen. Diese Elende, eine verlobte Braut,[1]) war auf frischer That in der Unzucht ertappt worden: der Mann, mit welchem sie die Treue gegen ihren Verlobten gebrochen hatte, war entkommen, aber sie selbst war von denen, welche sie in ihrer Sünde überrascht hatten, diesen Wächtern des Gesetzes übergeben, welche sie nun vor den Richterstuhl des Synedriums zu bringen beabsichtigten, wo sie verhört und verurteilt werden sollte. Aber unterwegs hatten sie einen leuchtenden Gedanken empfangen, sie wollten die Gelegenheit benützen, um Jesus eine versucherische Frage vorzulegen. Sie sind also nicht ihre Richter, gegenüber Jesus, der

[1]) Das geht daraus hervor, daß diese Gesetzeskundigen die Steinigung als die ihr nach dem Gesetze zukommende Strafe bezeichnen. Die Steinigung ist nämlich 5 Mos. 22, 24 als Strafe für das verlobte Mädchen geboten, welches sich von einem fremden Manne schänden läßt, während es von der verheirateten Frau nur heißt, daß sie den „Tod erleiden“ soll (3 Mos. 20, 10; 5 Mos. 22, 22), wodurch, wiewohl eine bestimmte Todesart nicht vorgeschrieben ist, der Tod durch Erdrosseln zu verstehen ist. — Daß eine solche Sünde auch bei einer verlobten Braut als Ehebruch bezeichnet werden kann, beruht auf der hebräischen Anschauung von der Verlobung als einem ebenso unverbrüchlichen Verhältnis wie die Ehe selbst. 5 Mos. 22, 24 wird die Verlobte geradezu als Frau bezeichnet.

ja das auch nicht ist, nicht einmal ihre berufenen Ankläger, hier im Tempelvorhof wird ja überhaupt kein Gericht gehalten. Ihr ganzes Auftreten liegt so ganz außerhalb aller Rechtsordnung und ist damit, da sie doch einen Urteilsspruch hervorzurufen suchen, vollständig unberechtigt. Oder was hatte Jesus mit der Behandlung und Entscheidung von bürgerlichen Verbrechen zu thun? [1])

V. 4—6. Diese Lehrer in Israel eröffnen ihre Anrede an Jesus damit, daß sie ihn als Kollega bezeichnen, — eine heuchlerische Freundlichkeit, unter welcher sie ihre tückische Absicht zu verbergen denken, — und nachdem sie kurz den hier vorliegenden Fall angegeben haben, erbitten sie sich *seine* Meinung in der Sache. Moses hat ja freilich Steinigung als Strafe für das in Rede stehende Verbrechen festgesetzt, aber vielleicht ist er, Jesus, anderer Meinung? — Der Evangelist hebt ausdrücklich hervor, daß es durchaus nicht die Absicht dieser Frager war, Aufklärung oder Belehrung bei dem Propheten von Galiläa zu suchen: Wozu sollte das wohl auch dienen? Die Sache war in sich selbst klar genug: Das Verbrechen war unzweifelhaft, das Wort des Gesetzes war deutlich. Nein, sie „wollten ihn auf die Probe stellen, damit sie ihn *anklagen* konnten." Jesu Milde gegenüber den Sündern war bekannt genug; er, welchen sie selbst bei früheren Gelegenheiten gesehen hatten, wie er „die Sünder annahm und mit ihnen zusammen aß" (Luk. 15, 2), — er, welchen ein verbreitetes Wort als „Freund der Zöllner und Sünder" bezeichnete (Matth. 11, 19), ja welcher sogar in dem Hause eines ihrer Tonangeber sich von einem berüchtigten Weibe hatte huldigen lassen (Luk. 7, 36 ff.), — sollte man nicht hoffen können, ihm eine Antwort zu entlocken, welche dem strengen Gebot des Gesetzes zuwiderlief und wodurch er kompromittiert würde, als lehrte er wider das Gesetz Mosis? Das war jedenfalls eine „Probe" wert! War das Glück günstig, so konnten sie vielleicht als *seine* Ankläger zugleich vor dem Synedrium stehen, während sie dieses Weib anklagten. So bringen sie denn ihre Frage vor und warten in begehrlicher Spannung auf die Antwort. Aber Jesus — beugt sich nieder von seinem Sitz, und „schreibt mit dem Finger auf die Erde", indem er so thut, als hörte er die Frage nicht, und durch sein Schweigen auf dieselbe antwortet, nämlich durch vollständige *Abweisung*. Denn — wie oben bemerkt, das Heiligtum ist kein Gerichtslokal und er kein Richter.

V. 7—8. Die Menschen lassen sich inzwischen nicht so leicht

[1]) Wie sorgfältig Jesus jede Einmischung in solche Dinge ablehnte, zeigt Luk. 12, 13 ff.

abweisen. Sie fahren so lange fort zu fragen, bis sie zuletzt wirklich eine Antwort bekommen, aber wie? Sie hatten ihn in die kriminelle Seite der Sache verwickeln wollen, so daß er als Richter in derselben hätte auftreten müssen: diesen Versuch hatte er durch sein Stillschweigen zurückgewiesen. Wenn er nun das Wort nimmt, so thut er es nicht als Richter in dieser Sache, was er ja durchaus nicht war, sondern als Privatperson, und er spricht nicht zu ihnen als Richtern, was sie ja auch nicht waren, oder als bestellten Anklägern, was sie ja jedenfalls hier im Tempelvorhofe und ihm gegenüber auch nicht waren, sondern als zu Privatpersonen. Vor dem Richtersitz oder dem Anklägerplatz, auf welchen sie hier sich mit Unrecht gestellt hatten, und wo sie gegenüber dem Weibe gestanden waren, weist er ihnen den Platz an ihrer Seite an, wo sie stehen als Menschen neben einem Menschen. Und so appelliert er an ihr rein menschliches Gefühl. Würde es eine Gerichtsverhandlung gewesen sein, die hier gehalten wurde, und wären sie ihre Richter gewesen, so würde die Sache eine andere gewesen sein. Der Richter darf sich nicht beherrschen lassen von seinem menschlichen Gefühl gegenüber dem Sünder: denn er sitzt da als der Repräsentant des Rechts, als der Mund und das Organ des unpersönlichen Gesetzes. Aber anders ist's, wo der Mensch an der Seite des Menschen steht; da muß und soll gerade das menschliche Gefühl herrschen. Und dieses Gefühl wird, wo es zu Worte kommt, Zeugnis ablegen für den Menschen, der so neben dem Sünder steht, daß er selbst auch ein Sünder ist. Deshalb wird das Ergebnis seiner Rede immer Milde, Nachsicht, Bereitwilligkeit zum Vergeben sein. Dazu will denn auch Jesus hier es zu bringen suchen. Deshalb sagt er, als er endlich sein Schweigen bricht, „wer unter euch ohne Sünde ist, der werfe den ersten Stein auf sie".[1]) Bei der Steinigung sollten nach dem Gesetze (5 Mos. 17, 7) die Zeugen den ersten Stein werfen; nun fordert der Herr diese Männer auf, welche ja Zeugen waren, sofort zur Exekution zu schreiten und damit ihre gegebene Pflicht zu thun. Durch diese Aufforderung will er ihnen zeigen, wie unrichtig sie handelten, indem sie hier, wo keine Rede sein konnte von Justiz oder Gerichtsverhandlung, auftreten, wie sie es gethan hatten: so wenig es ihnen einfallen konnte, zu Gericht zu sitzen und die Exekution zu halten hier im Heiligtum, ebensowenig hätten sie ja auch diese Sache

[1]) Dies Wort ist ein so echtes Jesuswort, daß es allein hinreicht zum Beweise, daß diese Begebenheit wirklich stattgefunden hat. So spricht niemand außer Jesus: man erkennt ihn an der Stimme.

als einen Kriminalfall vor ihn bringen sollen, und ebenso verkehrt ist es ja von ihnen, dieselbe unter dem Gesichtspunkt des Gerichtsverfahrens zu betrachten. Aber darnach ersucht er den Sündlosen unter ihnen, die Exekution zu beginnen; sein Wort „wer unter euch ohne Sünde ist", blickt nicht bloß auf die hier behandelte spezielle Sünde, den Ehebruch oder die Unzucht, sondern auf die Sünde überhaupt. Hat seine Aufforderung, auf der Stelle mit der Steinigung vorzugehen, sie herabbringen wollen von dem Richterstuhl, und sie als Menschen auf die Seite der Sünderin stellen wollen, so will er hernach mit der Aufforderung an den „Sündlosen", an die Spitze zu treten, jenes Gefühl der Sünde wecken, wovon wir vorhin sprachen, das Gefühl, daß sie Mitsünder seien, welches überhaupt das Ergebnis davon ist, daß das Menschlichkeitsgefühl so zu Worte kommen kann. Prüfen sie sich nur im Lichte dieser Aufforderung an den „Sündlosen" unter ihnen, so werden sie dazu kommen, auf jenes Weib mit anderen Augen zu blicken, nicht länger in ihr die strafwürdige Verbrecherin erkennen, sondern die unglückliche, gefallene Schwester, so gewiß als sie dann in ihren eigenen Busen greifen werden und finden, wie weit sie davon entfernt sind, daß sie selbst ohne Sünde und Schuld sind. — Nachdem er dies Wort gesprochen, beugt er sich wieder nieder und schreibt auf die Erde, — um zu zeigen, daß er hiemit alles gesagt hat, was er in dieser Sache zu sagen hatte.

V. 9—11. Und siehe — das Gewissen rührt sich bei diesen harten und kalten Menschen. Jenes Wort von dem „Sündlosen" hatte getroffen; sie fühlten, daß, so gewiß sie nicht die gesetzlichen Richter dieses Weibes seien — und Jesus hatte sie mit unwidersprechlichem Recht daran erinnert — so gewiß hatten sie auch nicht das Recht, jene zu richten, ob sie auch selbst von der Sünde frei waren, deren Opfer jene geworden war. Und so — gingen sie stille fort, einer nach dem andern, indem sie es sicherlich als eine Erleichterung fühlten, daß jener wunderbare Galiläer nicht den Blick auf sie gerichtet hielt. Und die an Jahren älteren gingen zuerst; bei ihnen war es ja doch am meisten ernst, und sie hatten in ihrem langen Leben am meisten Erfahrungen gesammelt von dieser Sünde, an der sie zu tragen hatten, und welche sie, wenn sie zuvörderst hier als Privatpersonen stehen sollten, so wenig geschickt machte, zu richten und zu verurteilen. Endlich war niemand von jenem ganzen Aufzug mit dem Weibe zurückgeblieben; die Menge, welche damals, als sie mit ihr kamen (V. 2), auf Jesu Lehre gehört hatte, war wohl zurückgetreten und die Jünger desgleichen. Es kann wohl kaum

zweifelhaft sein, daß die Sünderin sich auch hätte entfernen können, nachdem alle Ankläger sie verlassen hatten. Das Gericht des Wortes Jesu würde jetzt wohl noch mehr die Volksmenge davon abgehalten haben, Hand an sie zu legen, und als Jesus im folgenden (V. 11) ihr befiehlt, von dannen zu gehen, geht sie ungehindert ihren Weg. Wenn sie also da noch auf dem Platze stehen bleibt, so kann das nur sein, weil sie nicht gehen *will*, ehe Jesus es ihr erlaubt hat. Hat er auch abgelehnt mit ihrer Sache sich als bestellter Richter zu befassen, so sieht *sie* doch ihren Richter in ihm; dieselbe Macht der Persönlichkeit, welche ihre Ankläger fortgetrieben hat, hält sie bei ihm fest. Es scheint sich hierin eine gewisse Beugung bei dieser Elenden auszusprechen: sie war nicht damit zufrieden, ihren Anklägern zu entschlüpfen, sondern sie drängte darauf, ein lösendes Wort aus *Jesu* Munde zu hören. Daß so auf dem Grunde dieser leichtfertigen Seele sich eine erwachende Reue rührte, bei ihr, die hier vor Jesus stand, ein Opfer der schnell wechselnden Stimmungen: Scham, Schreck, Todesangst und zuletzt eine dämmernde Hoffnung, der schrecklichen Strafe für ihre Sünde zu entgehen — kann uns nicht überraschen. In der Nähe Jesu mußte das Beste in einem Menschen hervorkommen, sofern man sich nicht dem von ihm ausgehenden Einfluß widersetzt. — Und ein Wort von Jesu Munde bekommt sie dann auch. Zuerst wiederholt Jesus seine Abweisung der Sache nach ihrer legal-juristischen Seite; denn mit ihr als *Verbrecherin* hat er nichts zu schaffen; er will so wenig ihr Richter sein, als jene Schriftgelehrten und Pharisäer, die nun einer nach dem andern sich fortgeschlichen haben. Aber darnach geht er auf die andere Seite der Sache, sofern sie *Sünde* ist, ein. Und hier fällt er sein Urteil. Durch das Wort: „Sündige hinfort nicht mehr", will er das Weib zunächst darauf hinführen, daß sie etwas anderes und mehr in ihrer That sehen soll, als einen bloßen Bruch der bürgerlichen Rechtsordnung, — er will ihr damit die Augen öffnen für das innerste Wesen ihrer That, als einer Übertretung des *heiligen Willens Gottes*, — und darnach sie warnen vor einem Fortfahren in der Sünde, nicht bloß in dieser Sünde, sondern in der Sünde überhaupt, wodurch sie einer vergeltenden Gerechtigkeit verfallen würde, welche ernster und gefährlicher ist, als die des Richterstuhls, nämlich der *göttlichen*. Eine Sündenvergebung spricht er ihr *nicht* zu; wo der Herr Sünde vergiebt, braucht er ganz andere Worte als hier. Fand sich auch, wie oben bemerkt, eine gewisse Gebeugtheit bei diesem Weibe, so war sie doch noch nicht geschickt genug, um Vergebung ihrer

Sünde zu empfangen: von Bußfertigkeit — geschweige von Glauben — waren bei ihr in diesem Augenblick jedenfalls nicht mehr als die allererſten Keime zu entdecken. Aber falls sie sich nur getreulich nach dieser Warnung: „sündige hinfort nicht mehr“ hält im Geist und in der Wahrheit, dann wird sie hernach zur Selbsterkenntnis und wahren Bußfertigkeit sich hindurchringen, und dann wird sie die gnädige Vergebung ihrer Sünde erhalten können. Und hiemit geht das Weib von Jesu Angesicht. Von ihrem weiteren Geschick hören wir nichts. Das Interesse der Erzählung liegt auf einem ganz anderen Punkte. Sie soll wie andere Erzählungen von Jesu letztem Aufenthalt in Jerusalem (Matth. 22, 15 ff.; 23 ff.; 34 ff.) uns zeigen, wie er die Schlingen zerreißt, die seine Feinde ihm legen, und über alle Versuche triumphiert, „ihn in seinem Worte zu fangen.“

2) 8, 12—59. Seinen Bericht über die Begebenheiten, während dieses Aufenthalts Jesu in Jerusalem, welcher nach dem Laubhüttenfeste fällt, hat der Evangelist mit der Erzählung von der Verhärtung der Ratsherren in 7, 45—52 eingeleitet; nun setzt er denselben fort durch Mitteilung einer Reihe von Zeugnissen des Herrn aus derselben Zeit. Die Reihe zerfällt in drei Unterabteilungen: V. 12—20; V. 21—29; V. 30—59. Es zeigt sich, daß Jesus sich frei und ungehindert in der Hauptstadt bewegen kann; wir hörten ja auch vorhin, daß der Rat vorläufig beschlossen hat, von weiteren Versuchen, „ihn zu greifen“, Abstand zu nehmen.

a. 8, 12—20. Der genaue Zeitpunkt für dies erneute Zeugnis wird nicht angegeben; aber daraus, daß es sich an die Erzählung 7, 45—52 anschließt, kann man entnehmen, daß es nach — und zwar wahrscheinlich gleich nach — dem Abschluß des Laubhüttenfestes fällt, d. h. nach dem achten Tage des Festes, also zu einer Zeit, wo die Festpilger wieder die heilige Stadt verlassen hatten und das Heiligtum wieder sein tägliches Aussehen angenommen hatte. Hier, in einem der Vorhöfe, dem sogenannten „Vorhof der Frauen“, war es nämlich nach der ausdrücklichen Bemerkung des Evangelisten (V. 20), daß der Herr bei dieser Gelegenheit redete. V. 12. Jesus bezeichnet sich da als das „Licht der Welt“ und verheißt, daß jeder, der ihm folge, nicht mehr wandern solle in der Finsternis, sondern das „Licht des Lebens haben“. Man braucht daraus nicht anzunehmen, daß der Herr hier wieder, wie oben 7, 37, seine Rede an eine der Zeremonien des Tempeldienstes während des Laubhüttenfestes angeknüpft hat. [1])

[1]) Am ersten Festtage — möglicherweise auch an den folgenden — wurden die beiden großen Leuchter in dem inneren Vorhofe angezündet und der „Vorho der Frauen“ erstrahlte in hellem Lichte.

Das Fest war ja schon vorbei und Jesu Selbstbezeichnung als „Licht der Welt" hat weit nähere Anknüpfungspunkte in mehreren Stellen der alttestamentlichen Propheten, wo das „Licht" als Bild des messianischen Heils (Jes. 9, 2; 60, 3) ja des Messias selbst (Jes. 42, 6; 49, 6, vgl. Luk. 2, 32) angewendet ist. Aber wenn der Herr sich als das „Licht der Welt" bezeichnet, so meint er damit, daß in ihm das Wesen der Wahrheit und Heiligkeit (vgl. o. zu 1, 4) offenbart ist, so daß in ihm — und in ihm allein — die Welt Teil daran bekommen kann. Er ist die Quelle, aus der allein Wahrheit und Heiligkeit der in sich selbst „dunklen" Welt zuströmen kann; aber von ihm strömen dann diese erhabenen Güter auch der ganzen Welt zu, soweit sie sich nur derselben öffnen will, — der ganzen Welt und nicht bloß dem Volke Israel. Und was er so objektiv der ganzen Welt ist, das wird er subjektiv für jeden, der „ihm folgt", d. h. sich ihm als Jünger anschließt, so daß er ihm nachfolgt auf allen seinen Wegen, in einer Gemeinschaft persönlicher Hingebung. Ein solcher soll nicht länger „wandern in der Finsternis", d. i. im Wesen der Unwissenheit und Unheiligkeit, welches nach dem Sündenfall das natürliche Lebenselement aller Menschen ist, sondern das „Licht des Lebens haben", als sein persönliches Eigentum jene Wahrheit und Heiligkeit besitzen, welche ihm ein wahres, d. h. ewiges Leben sichern.

V. 13. 14. Es wird nicht ausdrücklich gesagt, wer Ohrenzeuge dieses neuen Selbstzeugnisses des Herrn gewesen sei; es waren wohl solche Einwohner Jerusalems, die bei dieser Gelegenheit zufällig im Tempel anwesend waren. Jedoch unter diesen befanden sich einige Pharisäer, die vielleicht ihr lauernder Unwille gegen Jesus hinaufgeführt hatte. Wie nehmen diese nun seine gewaltige Rede auf, in der er sich selbst als die einzigste Lichtquelle für die ganze Welt bezeichnete? Weit entfernt, ihrem Inhalt auch nur die geringste Aufmerksamkeit zu schenken, suchen sie dieselbe durch eine formell-juristische Exception niederzuschlagen, indem sie Jesus vorhalten, daß sein Wort, als ein Selbstzeugnis, nicht den mindesten Anspruch auf Glaubwürdigkeit habe (vgl. 5, 31). Aber der Herr verlegt ihnen diesen Ausweg, wodurch sie sich sein Wort vom Leibe zu halten suchen. Wohl ist es eine allgemeine Rechtsregel, daß wenn einer in eigener Sache Zeugnis ablegt, er auf keinen Glauben zu rechnen hat. Aber er hat das Recht, von dieser Regel sich auszunehmen. Er hat die Klarheit über sein Werk und seine ganze Wirksamkeit, welche seinem Zeugnis eine unbedingte Zuverlässigkeit sichert: er kennt den

Ursprung seines Berufswerks ebenso genau wie seinen Endzweck, er weiß, daß er von Gott gekommen ist (z. B. 7, 28 f.), um den Messiasberuf auf sich zu nehmen, und daß er wieder zu Gott geht (6, 62; 7, 33), wenn dieser Beruf vollbracht ist. Aber hat er diese Klarheit über den Ursprung und Zweck, sollte er denn nicht auch eine solche Klarheit über dessen Inhalt haben, daß er den Anspruch auf Glaubwürdigkeit erheben kann für jedes Zeugnis über sein Werk und seine Bestimmung, so wie er es jüngst abgelegt hat, indem er sich „das Licht der Welt" nannte? Aber umgekehrt ist es dann auch der Mangel an Kenntnis in Bezug auf Ursprung und Zweck seines ganzen Werkes, welcher bewirkt, daß seine Zuhörer so gar keinen Sinn für dessen Inhalt haben oder so wenig empfänglich sind für sein Zeugnis in Bezug darauf, so wie sie es nun wieder an den Tag gelegt haben. Was ihnen vor allem fehlt, ist eben der Blick für das Verhältnis dieses seines Werkes zu Gott, daß er dasselbe als sein Gesandter ausübt, als der, der von Gott gekommen ist, und wieder zu Gott zurückgeht. V. 15—18. Weit davon entfernt, sich zu einem solchen Blick auf seine Person und sein Werk zu erheben, beurteilen sie ihn „nach dem Fleische": sie bleiben mit ihrer Betrachtung hängen an seinem äußeren Menschen, seiner äußeren Niedrigkeit, statt seinen inneren Menschen, sowie derselbe in seinem Worte ihnen entgegentritt, auf sich wirken zu lassen. Deshalb ist ihr ganzes Urteil so grundfalsch. Anders ist es mit ihm. Er hat freilich nicht den Beruf, zu richten — ist er ja nicht in die Welt gekommen als ihr Richter, sondern als ihr Retter (12, 47), nicht um die Strafe an die Schuld der Menschen zu knüpfen, sondern im Gegenteil, um sie von Schuld und Strafe zu befreien —; aber wenn dies sein Berufswerk es mit sich bringt, daß er ein Urteil aussprechen muß, dann ist sein Urteil immer richtig, denn er fällt dasselbe nicht als isoliertes Individuum — derartig ist ja seine Stellung überhaupt nicht (5, 19) — sondern in der innersten Einheit mit seinem Vater: sein Gericht besteht nur in dem Aussprechen des Urteils, welches von Gott gefällt ist, der absoluten Norm für alle urteilende Gerechtigkeit (1 Mos. 18, 25; Röm. 3, 6), von dem Vater, welcher auch hier ihm „zeigt", was er thut, damit der Sohn dasselbe thun soll (5, 20). Aber was so von seinem Gericht gilt, und dasselbe unbedingt sicher und zuverlässig macht, das gilt auch von dem Zeugnis, welches er von sich selbst ablegt. In dem Gesetze, auf welches sich diese seine Widersacher beständig berufen, ist ja ausdrücklich ausgesprochen, daß ein Zeugnis, welches von zwei

Zeugen gestützt, für sicher und zuverlässig gelten solle (5 Mos. 19, 15). Was das Gesetz so in Betreff der menschlichen Zeugen festsetzt, muß wohl noch mehr gelten in der Sache, wovon hier die Rede ist. Hier sind ja auch zwei Zeugen, und welche! Er, Jesus, zeugt von sich selbst, er, welcher sich jenes klaren Bewußtseins über den göttlichen Ursprung und das himmlische Ziel seines Berufswerkes (V. 14) rühmen darf, und Gott, sein Vater, welcher ihn gesandt hat, legt sein Zeugnis zu dem seinen, nämlich durch die Werke, welche er ihm auszuführen „giebt", zuerst und vor allem die Wunder (5, 36). Sollte sein Zeugnis dann nicht glaubwürdig sein?

V. 19. Aber diese Pharisäer haben ihm nichts zu antworten als frivolen Spott. „Du berufest dich auf ihn, den du in frecher Verhöhnung deinen Vater nennst, Gott selbst. Nun, das kann ja jeder thun, der nur hinreichende Frechheit dazu hat. Willst du uns überzeugen, so mußt du diesen von dir angerufenen Zeugen herbeischaffen, so daß er sein Zeugnis hier vor unseren Ohren ablegen kann. Also: wo hast du deinen Vater? Bringe ihn doch her!" Aber Jesus antwortet ihnen mit ruhigem Ernste, indem er ihren Hohn auf dessen Quelle zurückführt: ihren gänzlichen Mangel an Kenntnis sowohl von ihm als von seinem Vater, worin ihr ganzer abweisender Widerstand gegen ihn begründet ist. Sie „kennen weder ihn noch seinen Vater", nämlich nach seinem wahren Wesen. Ihn kennen sie allerdings (7, 28), — aber nur nach dem Äußeren (7, 24), nach dem „Fleische" (8, 15); sein wahres Wesen, sein wirkliches Berufswerk war ihnen ganz unbekannt, weil sie im Unglauben sich seinem Selbstzeugnis völlig verschlossen. Und Gott, seinen Vater, kennen sie ebensowenig, denn sie verhärten ihre Herzen vor seiner größten Selbstoffenbarung, der in seinem Sohne (7, 28). Denn durch ihn ist es eben, daß Gott nur erkannt sein will und allein erkannt werden kann; „würden sie ihn kennen, so würden sie auch seinen Vater kennen". Ja, denn in ihm wohnt die Fülle der Gottheit leibhaftig (Kol. 2, 9); wer ihn gesehen hat, der hat den Vater gesehen (12, 45; 14, 9). — So kommt denn zuletzt alles darauf an, daß man sich Jesu Selbstzeugnis öffne und ihn erkenne. — Dadurch allein wird Erkenntnis gewonnen, — nicht bloß in Bezug auf ihn, sondern auch — in Bezug auf Gott, und damit fällt die Notwendigkeit jedes weiteren Zeugnisses fort. Wenn also Jesus in dem Vorhergehenden sich auf das Zeugnis seines Vaters für ihn berufen hat, so ist es eigentlich nur eine Beweisführung aus dem Standpunkt seiner pharisäischen Zuhörer mit ihrem Verlangen nach zwei Zeugen.

In Wirklichkeit verhält die Sache sich so, daß, öffnet man sich nicht Jesu eigenem Selbstzeugnis, dann verschlägt auch das Zeugnis des Vaters durch „Zeichen" nichts, — was ja auch die Erfahrung gerade gegenüber diesen Zuhörern zeigte. Nur für die, welche willig sind, sich zum Sohne ziehen zu lassen, auf welche also dies Selbstzeugnis jedenfalls einen vorbereitenden Eindruck gemacht hat, bekommen diese „Zeichen" eine Bedeutung und einen Wert als eine „Unterweisung" von Gott, wodurch er sie ganz zum gläubigen Anschluß an den „Sohn" führt (6, 45), wovon dann wieder die Folge ist, daß auch der Vater von ihnen erkannt wird. Für die, welche dem Sohn gegenüber unwillig sind, sind alle „Zeichen" vergebens[1]: das Verhältnis zu Jesu Person ist das Entscheidende. Deshalb ist die tiefste Meinung des Herrn die, daß er wohl die in dem Gesetze geforderten zwei Zeugen stellen kann, aber gegenüber diesen Zuhörern würde das umsonst sein; sie kennen den anderen Zeugen, Gott, nicht, weil sie ihn, Jesus, nicht kennen wollen.

V. 20. Wenn der Evangelist ausdrücklich den Ort, wo dieses Zeugnis abgelegt wurde, angiebt, so beruht das wieder (wie 7, 28) auf der Bedeutung und dem Gewicht desselben. Es war heiliger Grund, auf welchem Jesus dasselbe ablegte: in dem Heiligtum selbst, bei dem „Gotteskasten," in dem „Vorhof der Frauen".[2]) Und gleichsam triumphierend hebt Johannes hervor, daß trotz dieser freimütigen Rede Jesu niemand „ihn griff;" „seine Stunde war noch nicht gekommen," und der Vater wachte über dem Leben seines Sohnes, bis sie kam.

b. 8, 21—29. Der zweite Teil des Selbstzeugnisses Jesu (V. 21—29) wird ohne irgend eine Andeutung betreffs der Zeit oder des Ortes derselben eingeführt. Daß derselbe sich unmittelbar an den ersten geschlossen habe, ist auf keinerlei Weise angedeutet:

---

[1]) Vgl. jenes bekannte Wort des französischen Freidenkers: „Selbst wenn ich Jesum mitten auf dem Markte von den Toten auferstehen sähe, würde ich doch nicht glauben."

[2]) Einer von den inneren Vorhöfen, innerhalb des äußeren, des Vorhofs der Heiden. Hier stand der „Gotteskasten," eigentlich eine große Anzahl (dreizehn) Kasten mit trompeten-ähnlichen Öffnungen, bestimmt, sowohl freiwillige Gaben für den Tempel und den Gottesdienst, als die im Gesetze (2 Mos. 30, 12. 13) vorgeschriebene jährliche Abgabe an das Heiligtum aufzunehmen. Hier spielte sich auch der Auftritt ab, der Mark. 12, 41 ff., Luk. 21, 1 ff. erzählt wird („das Scherflein der Witwe"). Jesus scheint überhaupt öfter gerade diesen Vorhof zum Schauplatz seiner Lehrthätigkeit in Jerusalem gewählt zu haben.

wahrscheinlich ist dasselbe an einem der nächstfolgenden Tage ausgesprochen worden. Nimmt man an, daß der dritte Teil dieses Selbstzeugnisses Jesu (V. 30—59) sich unmittelbar an den zweiten geschlossen hat, was naheliegt, und daß die Erzählung in Kap. 9 sich wieder unmittelbar an 8, 30—59 schließt, so daß alles von 8, 21—9, 12 eine zusammenhängende Reihe bildet und sich an einem und demselben Tage zugetragen hat, so ist hiemit die Frage sowohl nach der Zeit wie nach dem Ort für unseren Abschnitt beantwortet. In diesem Falle ist dies neue Wort des Herrn ebenfalls im Heiligtum gesprochen (8, 59), was ja auch von vornherein die Wahrscheinlichkeit für sich hat, — und der Tag ist ein Sabbath (9, 14) nach dem Laubenfest gewesen.

V. 21. 22. Der Herr eröffnet diese neue Rede damit, daß er „ihnen", d. h. seinen pharisäischen Zuhörern (V. 13) dasselbe Gericht verkündigt, welches er schon vor einigen Tagen ihnen verkündigt hatte (7, 33 ff.). Er „geht hin," nach seinem Hingang wird eine Zeit schrecklicher Drangsal über sie hereinbrechen, da werden sie „ihn suchen," um Hilfe und Rettung von seiner Hand zu empfangen, aber vergebens! Keine Rettung wird es geben für sie, Untergang und Tod wird ihr Los werden, und zwar ein Tod „in ihrer Sünde," d. h. ohne Vergebung all der Sünde, deren sie sich schuldig gemacht haben, zumal durch ihr Verhalten gegenüber ihm, — ein jammervoller Tod, ohne Sündenvergebung. Denn dann, wenn jene Drangsale kommen, wird er nicht wie jetzt in ihrer Mitte sein; da wird er weit von ihnen geschieden sein: da, wo er hingeht — nämlich in die himmlische Herrlichkeit zur Rechten des Vaters — können sie nicht hinkommen. Die Antwort der „Juden" auf diese ernste Gerichtsverkündigung atmet einen noch bittereren Hohn als bei jener früheren Gelegenheit. Ließen sie sich damals noch daran genügen, spottend zu fragen, ob Jesu Absicht vielleicht sei, seine Wirksamkeit im heiligen Lande aufzugeben und dieselbe in die Heidenwelt zu verlegen (7, 35), so werfen sie nun die Frage auf, ob sein Gedanke bei dieser dunklen Rede vielleicht der sei, daß er sich selbst des Lebens berauben wolle? daß seine Enttäuschung über den Mangel an Anerkennung, womit die leitenden Kreise des Gottesvolkes ihm begegnen, ihn zum Selbstmord treiben würde? In diesem Falle müssen sie ihm wohl darin Beifall geben, daß sie dahin nicht kommen würden, wo er sich befinde: denn würde er der sein, welcher „tot in seiner Sünde" ist, dann würde er an den Ort der Qual kommen, und dahin denken sie freilich nicht zu kommen. V. 23. Doch — diesen

ihren Hohn würdigt der Herr keiner Antwort; statt dessen legt er den tiefsten Grund desselben bloß: den durchgreifenden Wesensunterschied zwischen ihnen und ihm, der sie für all sein Zeugnis so verschlossen macht. So tief ist dieser Unterschied, wie der, welcher das was „unten" ist von dem was „oben" ist scheidet, — der diametralste Gegensatz, der überhaupt gedacht werden kann. Sie sind nämlich „von dieser Welt": sie stammen aus der in Sünden gefallenen und durch die Sünde verderbten Schöpfung, der sie durch ihre Geburt angehören, tragen deshalb auch ein dem entsprechendes Wesensgepräge an sich, einen verfinsterten, irdischen Sinn; er dagegen ist „nicht von dieser Welt," sondern von Gott. Kein Wunder denn, daß sie ihn nicht verstehen. Nur Eins kann die Brücke schlagen über diesen tiefen Abgrund: daß man sich nicht verhärtet in diesem irdischen Sinn, sondern sich von Gott zu seinem Sohne ziehen läßt (6, 44 ff.). Aber wie weit sind sie davon entfernt, diese Stellung zu ihm einzunehmen. V. 24. Deshalb muß sie dann auch das Gericht treffen, welches er ihnen nun einmal über das andere verkündigt; dasselbe muß sie treffen als die unentrinnbare, unausbleibliche Folge ihres Unglaubens ihm gegenüber. Sie haben nicht glauben wollen, daß „er es ist,"[1]) welcher der Messias, der große Verheißene ist; die Strafe dafür wird darin bestehen, daß sie sterben werden in ihren Sünden — einen unseligen Tod ohne Sündenvergebung und Hoffnung.

---

[1]) Wenn Jesus sagt: „Glaubet ihr nicht, daß ich es bin, so werdet ihr sterben in euren Sünden," so hat er durch diesen Ausdruck: „ich bin es," in einer für die Zuhörer völlig verständlichen Weise sich selbst als Messias bezeichnet. Der Gedanke an den Messias, das Verlangen nach ihm, dem großen Verheißenen, brannte beständig, — und zumal in dieser Zeit — in den Gemütern der Israeliten. Die Frage, ob Jesus dieser Messias sei oder nicht, lebte beständig in ihren Herzen zu dieser Zeit und lag auf aller Lippen (s. z. B. 6, 14; 7, 26. 40 ff.; 10, 24 u. s. w.), namentlich war diese Frage das ständige Thema für die Verhandlungen des Herrn mit den Juden, welche gerade unser Evangelium mitteilt. Wenn also der Herr in einem Zusammenhang wie diesem, wobei von dem Glauben an ihn gesprochen wird, und von der furchtbaren Verantwortung, die in seiner Verwerfung liegt, sagt: „ich bin es," so kann das nur bedeuten „ich bin es, welcher der Messias ist, und die Zuhörer mußten verstehen, daß das die Meinung des Wortes war. Ebenso auch V. 28; 13, 19. — Schon im Alten Testament hat übrigens Gott mit denselben Worten „ich bin es" auf sich selbst als auf den Gegenstand des Glaubens seines Volkes hingewiesen (5 Mos. 32, 39; Jes. 43, 10) Hier ist die Aussage so zu ergänzen: ich bin es, welcher der allein wahre Gott ist.

V. 25. Daß Jesus mit seinem Worte: „Ich bin es" sich selbst als den verheißenen Messias bezeichnet hatte, darüber waren diese Pharisäer nicht einen Augenblick im Zweifel. Aber weit entfernt, diesem Worte mit dem von ihm geforderten Glauben zu begegnen, beantworten sie es mit einem Ausdruck erbitterten Zorns: „Wer bist du? Haben wir recht gehört? Was wagst du zu behaupten, daß du bist? Du, der Zimmermannssohn, der Galiläer, du willst der Messias sein?" Ohne sich von ihrem Wutausbruch stören zu lassen, giebt der Herr ihnen Antwort. Sie haben ihn unterbrochen mit der unwilligen Frage, wer er sei; dem gegenüber hält er in unerschütterlicher Ruhe seine Behauptung aufrecht: „Eben das bin ich ich, was ich zu euch sage." Es ist der, der zu sein seine ganze Lehrthätigkeit bis auf diese Stunde ihnen verkündigt hat; er hat nichts zurückzunehmen von dem, was er ihnen über sich selbst und seinen Beruf gesagt hat. V. 26. Aber auch von ihnen hat er viel zu sagen — sein Zeugnis ist nicht ausschließlich ein Selbstzeugnis —, und was er von ihnen so zu sagen hat, das wird auf Grund der Haltung, welche sie ihm gegenüber einnehmen, ein Zeugnis gegen sie, eine Verurteilung. Aber wie hart dieselbe auch lautet: wahr ist es doch alles, so gewiß als Gott, der ihn mit diesem Auftrag gesendet hat, wahrhaftig ist, und so gewiß als Jesus der Welt nur die Worte verkündigt, welche dieser sein Aussender ihm in den Mund legt.[1])

V. 27. Der Evangelist findet sich hier aufgefordert, ausdrücklich den verstockten Unglauben und Mangel an Erkenntnis bei diesen Zuhörern hervorzuheben. Darüber waren sie nicht in Zweifel, daß Jesus mit „dem, der ihn sandte", Gott meint, ihn, den er so oft vor ihnen als „seinen Vater" bezeichnet hatte. Aber diesem Worte, dessen Sinn sie so gut verstanden, erschlossen sie sich nicht in ihrer „Erkenntnis"; es blieb für sie eine dunkle, unbegreifliche Rede, wie dieser Jesus behaupten konnte, von Gott gesandt, ja Gottes Sohn zu sein. V. 28. 29. Dieser ihr selbstverschuldeter Mangel an Verständnis seines Wortes treibt den Herrn, wieder das Wort zu nehmen, indem er sie auf die Zukunft hinweist: die wird ihnen das Verständnis der Sache bringen, sie überzeugen, daß er der Messias ist, und damit

[1]) „Was ich von ihm hörte (der mich sandte, d. i. von Gott), das ist's, was ich zu der Welt sage" — damit blickt er auf die, auf die Wesenseinheit gegründete innerliche Gemeinschaft, worin er während seines Erdenlebens und seines Berufswerkes mit Gott steht, und in Kraft wovon er allzeit volle Klarheit hat über das, was sein Vater will, daß er rede (vgl. 5, 19. 30.).

auch davon, daß er von Gott gesendet ist und Gott zum Vater hat — aber wie? Durch eine harte und bittere Lehre, durch die Drangsale, welche diese Zukunft ihnen bringen wird, als Strafe für ihre Verwerfung Jesu. Denn, wenn sie „den Menschensohn erhöhet haben" werden an dem Holz des Fluches (3, 14), wenn sie das Maß ihrer Sünden voll gemacht haben, indem sie sich an dem Heiligen Gottes vergreifen, dann soll die Drangsal über sie kommen, — eine Drangsal so groß, daß sie verstehen werden, daß dieselbe nur eine Strafe sein kann für die himmelschreiendste Sünde: die Verwerfung des größten Abgesandten Gottes, seines eigenen Sohnes —; diese Drangsal wird ihnen dann predigen, daß Jesus, der hier zu ihnen spricht, recht hat mit seinem Worte: „*ich bin es*", und daß er nicht, wie sie thörichterweise meinen, aus sich selber redet, sondern daß all sein Reden und Thun nur der Ausdruck des Willens Gottes ist, die Verwirklichung des Berufs, welchen Gott ihm gegeben hat, in der innerlichsten Gemeinschaft mit Gott, unter dem beständigen Schutze Gottes, der ihn aufrecht erhält während aller ihrer Nachstellungen, solange bis seine Stunde kommt.

Vergleichen wir dieses Selbstzeugnis Jesu mit dem Vorhergehenden (V. 12—20), so sehen wir sofort, daß eine deutliche Steigerung von diesem zu jenem stattfindet. Diese Steigerung tritt auf der einen Seite darin hervor, daß, während der Herr dort davon redet, *was* er ist (das „Licht der Welt"), so hier er davon zeugt, *wer* er ist (Gottes Messias, himmlischen Ursprungs und Wesens). Auf der andern Seite zeigt sich diese Steigerung in dem Widerstand, dem diese seine beiden Zeugnisse bei den Zuhörern begegnen; schon dort fand sich Abweisung (13) und Hohn (V. 19), aber hier ist der Spott noch weit bitterer (V. 22) und die Abweisung noch entschiedener und höhnischer (V. 25), weshalb auch der Evangelist sich gerade hier veranlaßt findet, ausdrücklich den gänzlichen Mangel an Erkenntnis gegenüber dem Worte Jesu bei diesen „Juden" hervorzuheben (V. 27).

c. 8, 30—59. Die nächste, *dritte*, Scene aus diesem Aufenthalt Jesu in Jerusalem nach dem Laubenfest, V. 30—59, spielt aller Wahrscheinlichkeit nach an demselben Tage. Wir lesen hier von Jesu Verhandlung mit denen, welche von seinem geistesmächtigen Worte ergriffen, zum „Glauben" an ihn gekommen waren, aber welche nun, während des weiteren Zeugnisses Jesu umschlugen, und seine fanatischen mordgierigen Feinde wurden. Der Bericht darüber verläuft in drei Abschnitten: V. 30—36; V. 37—47; V. 48—59. In Übereinstimmung mit der ganzen Situation — Jesu Rede wendet

sich ja an solche, welche anfänglich an ihn als Messias „glaubten" — ist sein Wort in dem ersten Abschnitt wesentlich verheißenden Inhalts, wiewohl schon hier ein warnender Ton mit hineinklingt, hervorgerufen durch den Anspruch „Abrahams Same" zu sein, womit die Zuhörer sofort der Verheißung begegnen. Im zweiten Abschnitt ist der Ton durchgehends polemisch: hier richtet der Herr schwere Schläge gegen jenen nationalen Hochmut, welcher mehr und mehr zu tage tritt, ja er spricht seinen Zuhörern, mögen sie noch so sehr „Abrahams Samen" sein, die Stellung als Abrahams Kinder ab, und bezeugt ihnen, daß sie in und mit diesem ihrem Hochmut, welcher sie zum Gegensatz gegen sein Wort und zur Feindschaft gegen seine Person treibt, den Teufel zum Vater haben und fern von dem Gott sind, dem zu gehören sie sich rühmen. Im dritten Abschnitt tritt die Polemik bei Jesus wieder zurück; je mächtiger nun die Erbitterung bei seinen Zuhörern das Wort führt, desto mehr beschränkt er sich auf ein positives Selbstzeugnis. Das Ganze endigt damit, daß diese, die bei dem Beginn des Auftritts als „Gläubige" bezeichnet wurden, in fanatischer Raserei Steine ergreifen, um Jesus das Leben zu nehmen — aber er entgeht ihrer Mordlust.

8, 30—36. Daß das Selbstzeugnis des Herrn, welches wir eben betrachtet haben (V. 21—29), eine starke Wirkung auf einen Teil der Zuhörer übte, kann uns ja so wenig wundern, daß es im Gegenteil unsere Verwunderung erregen muß, daß überhaupt es unter ihnen solche gab, welche sich seinem Einfluß entziehen konnten. Jesu ernste Worte von der Notwendigkeit, an ihn zu glauben, sofern man dem Strafgericht entgehen will, dessen Kommen er gleichzeitig verkündigte, von diesem Drangsalsgericht, welches so eindrücklich davon predigen sollte, wer er trotz aller Verleugnung gewesen sei — diese Worte mußten ja allem Anschein nach seine Zuhörer ergreifen können. V. 30. Der Evangelist deutet auch an, daß „viele", als sie das hörten, „zum Glauben an ihn kamen". Daß unter diesen „vielen" — die natürlich zum größten Teil zum gewöhnlichen Volk gehörten — auch solche sich befanden, welche bis dahin in den Reihen der Opposition gestanden hatten, also zu den leitenden Kreisen gehörten, wird in den nächsten Versen angedeutet, wo es heißt, daß Jesus seine Rede an die „Juden" unter diesen Neugewonnenen richtete, d. h. nach dem herrschenden Sprachgebrauch in unserem Evangelium gerade an die, welche zu diesen leitenden Kreisen gehörten. [1])

[1]) Vgl. 12, 42 wo ausdrücklich ausgesprochen wird, daß „viele" auch von den Mitgliedern „des Rats an Jesum glaubten".

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß unter diesem ihrem „Glauben" an Jesus der Glaube an ihn als Messias zu verstehen ist. Dieser ihr Glaube scheint auch insofern wertvoller gewesen zu sein als der, der uns sonst öfters in unseren Evangelien begegnet, als er sich nicht auf Jesu Wunder (wie z. B. 2, 23; 6, 14; vgl. 4, 48) — während dieses seines ganzen Aufenthaltes hatte er ja noch kein Wunder vollbracht — sondern nach der ausdrücklichen Bemerkung des Evangelisten auf sein Wort gründete. Gleichwohl war derselbe natürlich erst nur noch ein Anfang, der entwickelt sein wollte. Aber dazu kam es nun nicht. Denn als Jesus nun denselben durch fortgesetztes Zeugnis vertiefen will, trifft sein Wort auf Widerstand und ruft Ärgernis hervor, und, wie der Rest des Kapitels zeigt, geht es in tragischer Bewegung nicht vorwärts, sondern rückwärts mit diesen Menschen, zurück in den alten Unglauben, den alten Haß, den alten Hohn, ja die alte Mordlust. Sie waren „Juden", und sie blieben es.

V. 31. 32. Jesus beginnt seine Rede an diese seine neuen Anhänger unter den „Juden", mit einer herrlichen, aber von ihrem eigenen fortgesetzten Verhalten bedingten Jüngerverheißung. Sie haben ihm auf sein Wort geglaubt; nun gilt es für sie, daß sie in diesem seinem Worte „bleiben", so daß es ihr Lebenselement wird, worin sie mit ihrem ganzen persönlichen Leben sich beständig bewegen, in fortgesetztem Glauben, in dauerndem Aufmerken, in beständigem Gehorsam. Dann werden sie „die Wahrheit erkennen", — die Wahrheit, von der hier in diesem Zusammenhang allein die Rede sein kann, die religiöse Wahrheit, die Wahrheit über Gott. Wer und was dieser Gott nach seinem tiefsten Wesen und nach seinem Verhältnis zur Welt als ihr Schöpfer und Herr, ihr Erlöser und Richter ist — alles dies, was ein Mensch wissen muß, um den Weg und Eingang zum Reiche Gottes zu finden, — diese Wahrheit wird sich ihnen dann erschließen (1, 18; Matth. 11, 27) in lebendiger praktischer „Erkenntnis", so daß dieselbe ihnen zu eigen werde, in sie eingehen und eine Lebensmacht in ihrem Innern werden kann. Und dann, wenn sie so die Wahrheit erkannt haben, dann wird diese Wahrheit „sie freimachen". Was das für ein Freiwerden ist, welches er meint, sagt Jesus hier noch nicht; aber unten (V. 34) erklärt er es: es ist das Freiwerden von der Sünde. Wird jene „Wahrheit" eine Lebensmacht bei einem Menschen, so ist damit sein Freiwerden von der Sklaverei der Sünde gegeben: kommt sein Inneres unter den bestimmenden Einfluß der Erkenntnis Gottes in seinem Wesen und Wirken, dann ist es vorbei mit der Herrschaft des gottwidrigen Wesens, der Sünde.

Diese Freiheit ist es also, welche der Herr unter der Bedingung, daß sie „in seinem Worte bleiben", diesen seinen neugewonnenen „Gläubigen" in Aussicht stellt.

V. 33. Wie wenig auch seine Zuhörer diese seine Verheißung in ihrer Tiefe verstanden, — so viel ahnten sie doch, daß es eine geistige Befreiung war, welche er ihnen in Aussicht stellte; wie könnte sonst die Erkenntnis der Wahrheit deren Mittel sein? Aber gerade weil sie insoweit ihn recht verstanden, erregte sein Wort sofort ihren Unwillen. Verhieß er ihnen eine geistige Befreiung, so sind sie also nun geistig unfrei, — eine harte Rede, ihnen das zu bieten! Sie, „Abrahams Samen", sollten in geistiger Knechtschaft sein? Bedenkt er denn nicht, daß sie Gottes auserwähltes Volk sind? Hat denn Jehovah sich nicht ihren Vätern geoffenbart und sie alles gelehrt, was die Menschen von Gott zu wissen brauchen, so daß sie ganz unabhängig von Fremden sind in ihrem ganzen Verhältnis zu Gott und in all ihrem Gottesdienste! Sind sie etwa jemandes Knechte in religiöser Beziehung gewesen? Sind sie oder ihre Väter etwa angewiesen worden zu anderen Völkern zu gehen, um die rechte Kenntnis von Gott zu empfangen? Ist nicht vielmehr das wirkliche Verhältnis das umgekehrte, müssen nicht alle anderen Völker die Kenntnis von Gott von ihnen holen, so daß sie mit Recht die geistigen Herren aller anderen genannt werden können. Unleugbar haben sie in gewisser Hinsicht recht; diese religiöse Unabhängigkeit, worauf sie hier pochen, ist Israels Freiheitsbrief. Aber diesem erhabenen Beruf, Gottes freies Volk zu sein, waren sie ja untreu geworden. Aber wie entsprach ihr subjektives Verhalten jener ihrer objektiven Stellung? V. 34. Nur allzu guten Grund hatte Jesus, sie, wie er nun thut, daran zu erinnern, daß sie trotz jener „Freiheit" doch „Knechte" geworden waren: Knechte unter der Sünde, einer Macht, die jener ihrer Stellung als Gottes Volk fremd war, ja mit ihr im Widerspruch stand. „Wer die Sünde thut" d. h. wessen Leben durch die Sünde bestimmt ist —, jeder, bei dem dies der Fall ist, gehöre er mit zu „Abrahams Samen" oder nicht, ist mit dieser seiner Stellung „der Sünde Knecht"; für ihn ist die Sünde die herrschende Macht, der gegenüber er sich in dem Zustande der Unfreiheit befindet (Röm. 6, 17 ff.). Und so ist es gerade mit ihnen bestellt, wie wenig sie auch selbst das meinen und es erkennen wollen; sie sind der Sünde Knechte, sie verlangen darnach, frei zu werden, aber dies Freiwerden ist es ja gerade, was er ihnen verheißen hat, sofern sie nur „bleiben wollen in seinem Worte."

V. 35. Was soll denn ihre Stellung als „Abrahams Same" ihnen helfen? Die Güter, welche diese Stellung für sie mit sich bringt, sind ja doch keineswegs unverlierbar; im Gegenteil, wollen sie nicht derselben verlustig gehen, so müssen sie dahin kommen, daß sie ein ihrer Stellung entsprechendes persönliches Verhalten einnehmen, wozu ihnen die hier in Aussicht gestellte Freiheit eben den Weg weist. Um ihnen dies klar zu machen, bedient sich der Herr einer parabolischen Darstellung. Seine Zuhörer wissen ja doch, wie es sich in jedem Hause verhält: keiner von den Knechten des Hauses hat irgend welchen Rechtsanspruch, im Hause beständig zu bleiben, sie können ohne weiteres aus demselben gestoßen werden, und müssen so auf jeden Anteil an seinen Gütern verzichten; nur der Sohn im Hause ist an das Haus mit unauflöslichen Banden geknüpft. Ganz so ist es mit dem „Hause" Gottes auf Erden: mit dem Gottesreiche, das in seiner alttestamentlichen vorbereitenden Gestalt in Israels Theokratie existierte (vgl. Hebr. 2, 2 ff.), und welches nur durch ihn, der hier zu ihnen redet, zu seiner vollen Verwirklichung in dem neutestamentlichen Gottesreiche gebracht werden soll. Wollen sie sich nun wirklich einen Anteil an diesem Gottesreiche sichern, so daß sie, wenn jenes alte nun bald dem neuen weicht, in dasselbe mit vollem Recht und Anspruch auf alle seine Güter übergehen, so gilt es für sie, aus dem Knechtsstande unter der Sünde herauszukommen und in das Sohnesverhältnis einzutreten, ja Gottes freie Söhne zu werden, gesalbt mit dem „Geiste der Gotteskindschaft" (Röm. 8, 15), welcher zu diesem neuen Gottesreiche gehört und das Erkennungszeichen seiner Glieder ist. Sonst kommen sie ohne Erbarmen dazu alles zu verlieren, was ihre Stellung als „Abrahams Samen" ihnen eingebracht haben würde, jedes Recht und jeden Vorrang, der ihnen als dem Volke zukam, dem dies eine Gottesreich zuerst und vornehmlich angeboten werden und dem der Zugang zu demselben zuerst und vornehmlich eröffnet werden soll. V. 36. Und was ist der Weg, um in dieses Sohnesverhältnis einzutreten? Kein anderer als der, daß sie sich von ihm frei machen lassen, der im tiefsten und eigentlichsten Verstande des Hauses „Sohn" ist, von ihm, der hier vor ihren Augen steht. Söhne können sie nur werden durch den Sohn, dadurch daß er ihnen die freimachende Wahrheit mitteilt, er, in dem diese Wahrheit in persönlicher Fülle wohnt (14, 6). Denn, wenn sie „bleiben in seinem Worte" und so zur Erkenntnis dieser Wahrheit kommen, dann werden sie durch ihn „wirklich frei," Gottes freie Kinder, mit vollem

Zugang zu allen Gütern seines „Hauses“; wo nicht, werden sie sich hinausgeworfen sehen aus Gottes Haus (Luk. 13, 28), wie sehr sie auch zum „Samen Abrahams“ gehören mögen! — Die Geschichte des Volkes Israel hat nur allzu gute Beweise für die Wahrheit dieser warnenden Worte geliefert.

Das warnende Element, welches so schon in dem ersten Teil der Rede gekommen ist, empfängt nun seine weitere Entwicklung in dem zweiten Teil V. 37—47; Jesu Worte richten sich hier hauptsächlich gerade gegen jenen nationalen Hochmut, der überhaupt eines der größten Hindernisse für die Wirkung seines Zeugnisses bildete, und steigern sich durch eine immer ernster werdende Polemik zu der entscheidendsten Verurteilung seiner Zuhörer.

8, 37—47. Haben dieselben, um Jesu Wort über jenes „Freimachen“ abzulehnen, sich hochmütig darauf berufen, daß sie Abrahams Samen sind und schon in Kraft dieser ihrer Herkunft geistig frei, so greift nun Jesus diesen ihren Ausgangspunkt selbst an. V. 37. Daß sie „Abrahams Samen“ sind, das weiß er wohl; diese objektive Stellung haben sie, das ist eine historische Thatsache; aber ihre subjektive Beschaffenheit entspricht derselben durchaus nicht — und ohne diese ist jene Stellung völlig wert- und bedeutungslos. Oder zeigt nicht ihr Verhalten, wie weit sie davon entfernt sind, das rechte Kennzeichen des „Abrahamssamens“ zu tragen? Ihm, der ihnen doch nichts Böses gethan hat, „stehen sie nach dem Leben,“ — denn Jesus sieht auf dem Grunde ihrer Herzen, ihnen selbst noch unbewußt, die Mordgedanken, welche wenige Augenblicke später sich bewußt und energisch entwickeln werden (V. 59). Sie meinten wohl, daß ob auch solche feindliche Gedanken gegen ihn früher in ihrem Innern Platz gehabt hatten, so seien sie doch jetzt, da sein Wort bei ihnen „Glauben“ gefunden hatte, weit davon entfernt (V. 30. 31). Aber dies sein Wort, welches so freilich Eingang in ihrer Seele gefunden hatte, hatte ja keinen „Fortgang“ darin gewonnen: es ist bei jenem ersten Eindruck geblieben, sein Wort gewinnt keine wirklich bestimmende Macht über ihre persönliche Stellung zu ihm. Welchen Nutzen hat es denn, wenn das Wort sie nur so vorläufig ergriffen hat? Ist das genug, um ihre ganze Haltung ihm gegenüber zu ändern, daß an die Stelle der alten Feindschaft nun das Jüngerverhältnis tritt? V. 38. Nein, der tiefe Gegensatz zwischen ihnen und ihm, worin jene Feindschaft ihren Grund hat, bleibt bestehen: er läßt sich in all seinem Thun, auch in seiner Rede, die nun aufs neue ihren Unwillen erweckt hat, leiten von seinem Vater, indem er nur

die Wahrheiten ausspricht, welche er von Gott während seines ewigen Weilens bei ihm empfangen hat;[1]) sie lassen sich in ihrem ganzen persönlichen Verhalten leiten und bestimmen von den Impulsen, welche sie von einer ganz anderen Seite empfangen, von dem, der ihr wirklicher „Vater" ist — einem ganz anderen als Abraham. Auf wen er hier als auf den wahren „Vater" dieser „Juden" deutet, sagt Jesus noch nicht: erst unten (V. 44) giebt er die Erklärung seines Wortes.

V. 39. 40. Aber daß seine Rede auf einen anderen Vater als Abraham sich bezieht, verstehen die Zuhörer wohl, ebenso daß dieselbe in ihnen widerwärtiger Richtung sich bewegt. Kein Wunder denn, daß sie sich sofort in zornigem Protest erheben: „Unser Vater ist Abraham." Aber Jesus wiederholt seine Worte. Welches Recht haben sie, Abraham ihren Vater zu nennen, sie, deren persönliches Verhalten so ganz verschieden ist von dem des Patriarchen? Oder welche Bedeutung hat jene äußere Verwandtschaft, wenn ihr Wesen ein Gepräge hat, welches so unendlich von dem des Stammvaters verschieden ist. Nein, sie, welche ihm nach dem Leben stehen und das einzig und allein, weil er ihnen Gottes eigene Wahrheit verkündigt, sie haben kein Recht sich zu rühmen, daß sie Abrahams Kinder sind; sie haben einen ganz anderen Vater, seinen Stempel tragen sie, seine Werke thun sie.[2]) V. 41. Jesu Zuhörer antworten ihm in steigender Erbitterung, indem sie nun nicht mehr dabei stehen bleiben, sich den Namen „Abrahams Kinder" beizulegen, sondern so weit gehen, Gott als ihren einzigsten Vater zu bezeichnen. Wären sie nicht Abrahams Kinder, so mußte ja Sara — denn daß sie ihre Stammmutter sei, kann doch niemand bestreiten — sich eines Ehebruchs schuldig gemacht haben; und sind sie somit — da das ein absurder Gedanke ist — Abrahams leibliche Nachkommen, dann können sie auch ihren Stammbaum unmittelbar auf Gott zurückführen, so gewiß als er jenem hochbejahrten Ehepaar die Kraft gab, weit „über die

---

[1]) Verwandt ist die Aussage V. 26, doch so, daß Jesus dort auf seine während seines Erdenlebens bestehende Gemeinschaft mit dem Vater als auf die Quelle seiner Verkündigung hinweist, während er hier auf sein ewiges Vorausdasein bei Gott (1, 1. 2) als die Quelle seiner Rede hindeutet.

[2]) Wie man leicht sieht, beruht die Argumentation Jesu auf dem Gedanken, daß, um ein Vater- und Kindesverhältnis im Geist und in der Wahrheit geltend machen zu können, noch etwas mehr als der bloß leibliche Zusammenhang erforderlich ist, nämlich eine innere Verwandtschaft des Geistes und der Gesinnung, eine Gleichheit in der Gesinnung und Denkungsart. Vgl. Röm. 9, 7. 8.

Zeit ihres Alters" den Sohn zu zeugen, von dem das Volk Israel stammt (Röm. 4, 19 ff., Hebr. 11, 11 f.). So haben sie durch Abraham keinen Geringeren als Gott selbst zum Stammvater; sie können mit Recht auf diese Ehre Anspruch machen, welche er, Jesus, nicht müde wird, sich als etwas ihm besonders Zukommendes zuzueignen. V. 42. Aber auch diese ihre hoffärtige Behauptung weist der Herr zurück, und zwar von derselben Betrachtung des wahren Kindschaftsverhältnisses aus, mit welcher er ihrem Pochen auf den „Samen Abrahams" begegnet war. Wieder fehlt hier die innere Verwandtschaft, ohne welche jede äußere Abstammung wertlos ist, oder welche Verwandtschaft, welche Übereinstimmung mit Gott zeigen sie, welche ihn hassen, der so gewiß von Gott gekommen ist (13, 3; 16, 27 f.), so gewiß er von Gott ausgesandt ist, — ihn, der vor seinem Kommen bei Gott war, und bei seinem Kommen nicht in seinem, sondern in Gottes Auftrag aufgetreten ist? V. 43. Welcher tiefe Gegensatz sie von Gott scheidet, den sie ihren Vater zu nennen sich nicht scheuen, zeigt sich gerade in ihrem Verhalten gegenüber ihm, dem Abgesandten Gottes. Wie wenig Verständnis findet er nicht bei ihnen, wenn er zu ihnen spricht? Hat sich das nicht eben jetzt wieder gezeigt, wie sie sein verheißendes und lockendes Wort von der Freiheit, die er ihnen schenken will, mißverstanden? Und woher kommt dieser ihr totaler Mangel an Verständnis seiner Reden? Davon, daß ihr ganzes Wesen durch sein Wort abgestoßen wird; sie „können dasselbe nicht hören," sie ertragen es nicht, sie werden von demselben geärgert und abgestoßen. Aber ist ihnen das Wort des Abgesandten Gottes zuwider, welches klarere Zeugnis kann es denn geben über den unendlichen Abstand, der sie von Gott trennt? Und doch wollen sie Gott ihren Vater nennen? V. 44. Nein, einen ganz anderen Vater haben sie; nicht Abraham, geschweige denn Gott — sondern den Teufel. Ja, von ihm empfangen sie ihre geistigen Impulse, unter seiner Leitung stehen sie! So weit ist es mit dem Abrahamssamen gekommen! Hier besteht die innere Verwandtschaft: dieses ihres „Vaters" Lust zu thun, das ist ihr Begehren; hier ist kein Widerspruch, sondern Übereinstimmung. Oder haben sie nicht — und eben jetzt ihm, Jesus, gegenüber — dieselbe Gesinnung an den Tag gelegt, welche dem Teufel eignet, und ein Verhalten eingeschlagen, welches die faktische Ausübung dessen ist, was er begehrt? Gegen den Abgesandten Gottes ist die Erbitterung in ihrem Herzen entbrannt, so daß sie sogar ihm nach dem Leben stehen, und das einzig und allein, weil er ihnen die Wahrheit Gottes sagt (V. 40); Mord-

Lust und Wahrheitshaß erfüllt ihr Inneres. Aber was ist es anderes, was das Wesen des Teufels ausmacht? Menschen zu morden war seine Lust gleich vom Beginn des Geschlechts an: das allererste Menschenpaar lockte er in die Sünde und damit in den Tod, und dadurch hat er das Geschlecht gemordet. Und die Wahrheit — das ethisch berechtigte, weil mit Gottes Willen übereinstimmende Wesen (vgl. 3, 21; 2 Joh. 4; 3 Joh. 4) — ist ihm ein fremdes, fernes Gebiet, dem gegenüber er nur Unwillen und Haß fühlen kann, weil sein eigenes Personleben in einer so ganz entgegengesetzten Richtung bestimmt ist: Alles was gut ist, haßt er, weil er selbst so böse ist. Es ist die „Lüge" — das mit Gott und seinem heiligen Willen streitende Wesen (vgl. Offenb. 21, 27; 22, 15), welches er in all seinem Handeln realisiert, in Worten und Werken; wenn er sich in dieser Sphäre bewegt, in dem, was böse und unheilig ist, dann lebt er in seinem eigenen Element, was er da thut und sagt, das kommt aus „seinem Eigenen", aus der Tiefe seiner Persönlichkeit; denn er ist nach seinem innersten Wesen ein „Lügner" und Vater aller „Lüge" in der Welt, der Ursprung aller Sünde, alles Bösen, alles dessen, was Gott und seinem heiligen Willen entgegengesetzt ist. So ist Mordlust und Wahrheitshaß recht eigentlich das Wesen des Teufels. Hat dann nicht Jesus recht, wenn er diese seine Zuhörer als Kinder des Teufels bezeichnet, so wie sie hier vor ihm stehen mit dem Herzen voll tödlichen Hasses gegen ihn, eben weil er ihnen die Wahrheit verkündigt hat kurz zuvor, da er ihnen von ihrer geistigen Unfreiheit Zeugnis ablegte, von der er allein sie befreien kann? V. 45. So verwandt sind sie, in dem Grade arten sie ihrem Vater nach, daß gerade dies, daß er, Jesus, Dolmetsch und Organ der „Wahrheit" — des ethisch Berechtigten, des Guten — ist, gerade dies die Ursache ist, weshalb sie ihm nicht glauben. V. 46. Oder welchen Grund haben sie wohl für ihren Unglauben gegenüber seinem Wort? Wollen sie ihn etwa beschuldigen, daß er unzuverlässig ist in seiner Rede? Ja, wäre er ein Sünder, dann ließe sich das hören; aus der Sünde folgt ganz gewiß der Irrtum. Aber hier kann er wohl an ihr eigenes Gewissen appellieren. Ist auch nur ein einziger unter ihnen allen im stande, ihn einer Sünde zu überführen? Hier müssen sie Nein antworten; keiner von ihnen hat bei ihm irgendwelche Sünde gesehen. Aber dann darf er wohl auch jeden Gedanken an Unzuverlässigkeit abweisen; dann darf er wohl sich die volle und unbedingte Glaubwürdigkeit beimessen, dann ist wohl das, was er sagt,

Wahrheit. Und deshalb — welchen wirklichen Grund haben sie für ihren Unglauben ihm gegenüber? V. 47. Nein, nein, fort mit jedem derartigen Vorwand! Nicht auf seiner Seite liegt der Grund zu ihrem Unglauben, sondern auf ihrer; er liegt einzig und allein in ihrem eigenen innersten Wesen. Wären sie von Gott, so wie sie behaupten, wenn sie Gott ihren Vater nennen — hätten sie wirklich nicht bloß ihre Existenz als Volk, sondern ihr Wesensgepräge von ihm — dann müßten sie „hören auf Gottes Wort", welches er, Jesus, ihnen ja gerade verkündigt; aber sie sind nicht von Gott, sie haben einen ganz anderen Vater, den Teufel. Ihm arten sie nach, wie er hassen sie die Wahrheit; deshalb glauben sie der Wahrheit nicht, wenn sie hier in Jesu Worten ihm entgegentritt.

8, 48—59. Schärfer, so möchte es scheinen, konnte der Konflikt zwischen Jesu und diesen Zuhörern, die kurz zuvor noch „an ihn geglaubt" hatten, nicht werden. Dennoch wird der Kampf noch gewaltsamer in dem letzten Abschnitt dieser Scene, V. 48—59, welcher damit beginnt, daß Jesu Zuhörer ihn einen Besessenen schelten, und welcher damit endigt, daß sie Steine ergreifen, um ihn auf der Stelle zu töten. — V. 48. Nun benennt der Evangelist diese Menschen geradezu und ohne alle Restriktionen als „Juden"; nun waren sie wieder ganz die alten geworden, jede Spur eines Eindrucks von dem Worte Jesu, von welchem sie wenige Augenblicke zuvor mächtig ergriffen worden waren, ist nun verschwunden. Diese „Juden" unterbrechen Jesum hier mit Scheltworten: „Du bist ein Samariter! Du bist besessen", so rufen sie ihm entgegen. „Du bist gar kein wirklicher Israelit, du gehörst nicht mit zu dem Volke Gottes, du, der du so von Abrahams Samen sprechen kannst", das ist der Sinn des ersten dieser beiden Scheltworte, welches also den Herrn in eine Reihe mit dem verhaßten und verachteten Nachbarvolk stellt. Und mit dem andern Ausruf: „Du bist besessen", schrecken sie nicht davor zurück, den Heiligen Gottes zu verhöhnen, indem sie seine Rede — wie bei einer anderen Gelegenheit sein Werk (Matth. 17, 29) — auf Einwirkungen aus dem Reiche der Finsternis zurückführen (vgl. 7, 20). Das ist die Antwort dieser Verstockten auf die Rede Jesu. Hat er ihnen das Recht abgesprochen, sich „Abrahams Kinder" zu nennen, so schelten sie ihn einen „Samariter"; hat er sie als „Kinder des Teufels" verurteilt, so erklären sie ihn für besessen von einem der Geister Satans. V. 49. Auf die erste dieser Verhöhnungen antwortet der Herr nicht. Es war keine Schande mit dem Volk Samarias auf eine Linie gestellt zu werden, welches sich zu einem

guten Teil freundlicher zu der Offenbarung Gottes in ihm gestellt hatte, als Israel (vgl. Kap. 4). Aber die andere Verhöhnung weist er zurück, hier wie anderswo (Matth. 12, 24), — jedoch nicht um seinet=, sondern um seiner Zuhörer willen: es geht nicht an, daß der Heilige Gottes unwidersprochen von sich sagen lasse, er stehe in Verbindung mit oder unter dem Einflusse von der dämonischen Macht. Nein, er ist nicht besessen, das geht daraus hervor, daß er in all seinem Thun, in seinen Worten und in seinen Handlungen, „seinen Vater ehrt", für Gottes Ehre arbeitet und streitet; das würde der nicht thun können und wollen, der wirklich in der Gewalt böser Geister stünde. Aber ihn, dessen einzigstes Ziel ist, Gottes Ehre zu suchen, ihn durch solche Verhöhnungen zu „verunehren", tragen die Zuhörer keine Bedenken!

V. 50. Doch sollen sie nicht meinen, daß sein Zweck bei dieser Zurückweisung ihres Hohns der sei, daß er „seine eigene Ehre suche," so daß er also um seinetwillen die Kränkung zurückwiese. Nein, er braucht nicht um seine Ehre so bekümmert zu sein. Ein anderer ist, der für seine Ehre sorgt und darauf sieht, ob sie ihm gegeben wird oder nicht: Gott. V. 51. Ja, dieser sein Vater giebt ihm eine Ehre, welche über alle Ehre ist, und hält um seinetwillen ein Gericht, welches alles andere Gericht übertrifft: Leben und Tod macht Gott abhängig von dem Verhältnis, in welches sich die Menschen zu seinem Sohne stellen. Denn so hat Gott es geordnet, daß jeder, der gläubig Jesu Wort aufnimmt und gehorsam es „hält", des Todes ledig geht, teilhaftig wird des Lebens, des wahren, ewigen, über welches der Tod keine Macht hat[1]), — und umgekehrt: jeder, der Jesu Wort nicht „hält", sondern in ungläubigem Ungehorsam es von sich weist, verfällt dem Tode in alle Ewigkeit. Indem Gott Jesus und seinem Worte diese Bedeutung beilegt, hat Gott für seine „Ehre" gesorgt; indem er Leben und Tod von dem Verhältnis zu seinem Worte bedingt sein läßt, übt er wohl ein „Gericht" über die Menschen nach ihrer Stellung zu ihm (vgl. 5, 27). Welche „Ehre" kann wohl größer sein als diese, daß aller Menschen ewiges Geschick absolut davon abhängig ist, wie sie sich zu ihm und seinem Worte stellen? Und hat er diese Ehre, was kann ihm dann daran liegen, ob seine Zuhörer ihn verhöhnen und verunehren?

---

[1]) Auch der leibliche Tod nicht, der für einen solchen kein „Tod" ist, d. i. ein Zunichtewerden des Lebens; er „lebt" gleichwohl in vollem Maße, sein Ich wird nicht dieses seines Lebens in der Gemeinschaft mit Gott beraubt, und sein Leib wird dermaleinst auch dieses Lebens teilhaftig werden: 11, 25.

V. 52. 53. Dies Wort Jesu verstehen nun diese „Juden" auf ihre Weise. Wenn der Herr sagte, daß das glaubende und gehorsame Verhalten gegenüber seinem Worte jeden Menschen von „dem Tode" frei macht, so wird ganz sicher, wie oben bemerkt, auch der leibliche Tod darunter befaßt, insofern dieser Tod für den Gläubigen kein „Tod" ist. Die Zuhörer heften aber ihre Gedanken nicht allein ausschließend auf den leiblichen Tod — jede andere Form des Todes lag ganz außerhalb ihres Gesichtskreises — sondern faßten Jesu Worte noch weiter so auf, als wenn er seinen Gläubigen geradezu verheißen hätte, daß sie dem leiblichen Tod ganz entgehen würden, — so daß er also sich die Macht beigelegt haben würde, die Menschen diesem allgemeinen Los zu entnehmen. Und darin finden sie dann eine grenzenlose Anmaßung, in welcher sie einen schlagenden Beweis sehen für ihre Behauptung, Jesus sei „besessen". Oder wie? Abraham selbst, ihr großer Stammvater, und die Propheten, diese auserkorenen Rüstzeuge, haben ja den leiblichen Tod erfahren müssen; von diesen Hochbegnadigten hat also keiner die Macht gehabt, vom Tode zu befreien, da sie ja, wenn sie eine solche Macht gehabt hätten, sie natürlich zuerst und vor allem gebraucht haben würden, um sich selbst von diesem „König der Schrecken" zu befreien. Aber dann hat ja Jesus durch jenes Wort geradezu sich selbst „größer" gemacht als Abraham und die Propheten, sich eine größere Kraft und im ganzen eine höhere Stellung beigelegt als selbst dem großen Ahnherrn Israels. Welch klareren Beweis braucht man noch, daß der Teufel selbst aus ihm redet? Und Jesus läßt sich herbei, auf ihren Hohn zu antworten. Er thut das so, indem er zuerst der in der Frage der Zuhörer: „Was machst du aus dir selbst?" liegenden Beschuldigung anmaßenden Hochmuts begegnet (V. 54. 55), und sodann ihre andere Frage: „Du bist doch nicht größer als unser Vater Abraham?" beantwortet (V. 56). V. 54. 55. Die Juden hatten in seinem Worte V. 51 nichts anderes gesehen, als eine freche Selbstverherrlichung und darum ihm jede Bedeutung, außer der eines Zeugnisses für seinen maßlosen Hochmut, abgesprochen. Nun wohl, haben sie recht in ihrer Beurteilung seines Wortes, dann würde auch ihr Urteil über den Wert des darin enthaltenen Selbstzeugnisses vollkommen berechtigt sein: ist jenes Wort nichts anderes als eine leere Selbstverherrlichung ohne Wahrheit und Wirklichkeit, dann ist die Ehre, die er auf solche Weise empfängt, ein reines Nichts. Aber es ist nicht so, wie sie meinen; „nicht Jesus verherrlicht sich selbst" durch das in Rede stehende Wort, sondern sein Vater ist es, Gott,

welcher ihn verherrlicht, indem er ihm das giebt, wovon das Wort handelt, jene Macht, daß das Verhältnis zu ihm und seinem Wort aller ewiges Geschick, ihr Leben und ihren Tod, entscheidet. Eben darum ist die Stellung dieser „Juden" gegenüber Jesus, so wie sie sich nun aufs neue geoffenbart hat, eine so verkehrte: diesen Gott, der so Jesus „verherrlicht", nennen sie ihren Gott, und zugleich verunehren sie den von ihm Verherrlichten durch ihren ungläubigen Hohn und ihren Spott. Doch zeigt sich wieder darin, mit wie wenig Recht sie ihn ihren Gott nennen. Sie „kennen ihn nicht", denn sie verschließen ihr Herz vor seiner letzten großen abschließenden Selbstoffenbarung in dem Sohne, in dessen Rede sie nichts anderes erblicken als hochmütige Selbstverherrlichung, während dieselbe doch ein auf der tiefsten persönlichen Erkenntnis Gottes ruhendes Selbstzeugnis seines eigenen Sohnes ist, abgelegt in der vollkommensten uneingeschränktesten Übereinstimmung mit dem Wort und Willen des Vaters.[1]) V. 56. Nachdem er so die Beschuldigung hochmütiger Selbstverherrlichung abgewiesen hat, beantwortet der Herr die Frage seiner Zuhörer, ob er etwa „größer" sei als Abraham. Ja — so lautet hier seine Antwort — er ist größer; denn sein Kommen war der Gegenstand der freudigen Erwartung ihres Stammvaters hier auf der Erde, seines frohen Schauens dort im Paradiese: damals, als Gott Abraham die große Verheißung gab, daß in ihm und seinem „Samen" alle Geschlechter der Erde gesegnet werden sollten (1 Mos. 12, 3; 18, 18), da erzitterte das Herz des Patriarchen in der freudigen Hoffnung, den Tag zu erleben, da dieser gesegnete und segnende „Same" geboren werden sollte, welcher nun in Jesus zur Welt gekommen ist, und da er, nachdem er gestorben war, ohne den Tag erlebt zu haben, in dem anderen Leben von seinem Gott die Offenbarung empfing, daß nun der Tag gekommen sei, daß er nun geboren sei, dem die Verheißung galt, da fühlte er selige Freude bei der Botschaft, die ihn jenes „Samens" Kommen „sehen" ließ an dem Tag der Geburt Jesu. V. 57. Diesen wirklichen Sinn des Herrnwortes: „Abraham freuete sich, meinen Tag zu sehen, und er sah ihn und freute sich", verstanden nun die Zuhörer ganz sicher nicht. Sie dachten, daß wenn Jesus davon sprach, daß Abraham „seinen Tag gesehen" habe, er damit nur meinen könne, daß er zur Zeit des Patriarchen geboren sei, so daß er wieder diesen Stammvater Israels

[1]) Wenn der Herr hier sagt: „Ich halte sein Wort", so blickt er damit auf die Rede des Vaters in seinem Innern, welche er während all seines Wirkens zu seiner Unterweisung vernahm (s. o. V. 26. 28).

„gesehen" d. h. persönlich gekannt habe. Aber schon dies — wiewohl es viel weniger war, als was Jesus wirklich gemeint hatte — mußte ihnen absurd erscheinen; Jesus, der hier vor ihnen stand, war ja „noch nicht fünfzig Jahre alt". Und sie meinten das nur auszusprechen zu brauchen, um damit jenes Wort Jesu zu Boden zu schlagen. V. 58. Aber der Herr nimmt wieder das Wort, und zwar so, daß seine neue Aussage seine frühere nach dem Sinn, den seine Zuhörer darin fanden, noch weit überbietet. Was Verwunderliches war darin, wenn er „Abraham gesehen" hatte? Er ist ja der Ewige, der keine Vergangenheit kennt, sondern nur ein ewiges, zeitloses Sein, worin er an jedem Punkte der Zeit existiert hat, ebensowohl vor als gleichzeitig mit und nach jeder Begebenheit, also auch vor Abrahams Geburt: „ehe denn Abraham ward, bin ich." V. 59. Diese Aussage Jesu, worin er die vollständige Unabhängigkeit seines Daseins von aller Zeit behauptet und damit für sein eigenes Ich die Ewigkeit in Anspruch nimmt, welche ja ausschließlich Gottes Prärogative ist, bringt nun die Erbitterung der Zuhörer zum Überfließen. Sie sehen in der Aussage eine himmelschreiende Gotteslästerung, was sie auch wäre, sofern Jesus nicht selbst wahrer Gott wäre, und wollen in ihrer Wut auf der Stelle die Strafe des Gesetzes (3 Mos. 24, 16) an ihm zur Ausführung bringen, die auf diese schwerste aller Sünden gesetzt war: die Steinigung. Die dazu notwendigen Steine konnten sie leicht hier in dem Tempelvorhof finden, wo allzeit gebaut und restauriert wurde; Israels Geschichte kennt ja schon lange vor dieser Zeit ähnliche Exekutionen innerhalb der Mauern des Heiligtums (2 Chr. 24, 21). Aber während die fanatische Menge wegeilt, um dies Exekutionsmaterial zu finden, glückt es Jesus, „sich zu verbergen", in einem der unzähligen Säulengänge, Portale oder anderen Gebäude, welche sich in dem weitläufigen Komplex der Vorhöfe fanden, — er entschlüpfte ihren Händen und „ging aus dem Heiligtum". Ein eigentliches Wunder war es nicht (wie Luk. 4, 29 ff.), aber wohl war es die Beschützung von seiten des Vaters, welche diese Rettung möglich machte; Jesu Stunde war noch nicht gekommen.

Die Umwandlung, welche hier vor unsern Augen mit den Zuhörern vor sich ging, die beim Beginn der ganzen Scene als solche bezeichnet wurden, die „an Jesus glaubten," und welche der Herr mit einer herrlichen Jüngerverheißung anredet, zeigt uns klarer als etwas anderes, wie wertlos der „Glaube" war, welchen der Herr in den Tagen seines Fleischeslebens außerhalb eines ganz kleinen Kreises fand. Die ganze Erzählung 8, 30—59 schließt sich als Seitenstück einerseits

an jene Notiz 2, 23 ff. über die „vielen", welche während Jesu Anwesenheit in Jerusalem an jenem ersten Passahfeste „an seinen Namen glaubten", zu denen aber Jesus kein Zutrauen hatte, wie denn auch das Stillschweigen des späteren Berichts über diese jerusalemischen „Gläubigen" zeigt, daß die ganze Bewegung verlaufen ist, ohne eine Spur zu hinterlassen — andererseits an die Erzählung Kap. 6 von jenen galiläischen Festpilgern, welche, hingerissen von einer auflodernden Messiasbegeisterung, Jesus zum Könige machen wollten, aber dann das Ganze aufgaben und ihn verließen, da er ihnen von dem wahren Charakter seines Werkes und der wahren Bedeutung seiner Person Zeugnis ablegte. Der eine wie der andere Fall ist eine Illustration zu dem Worte des Herrn von dem „Felsen," der, bedeckt mit dünner Erdschicht, den Samen leicht und schnell aufgehen, aber ebenso schnell ihn auch verwelken läßt, wenn die Wurzeln den harten Stein treffen (Matth. 13, 5 ff.). Die ganze Wirkung des Selbstzeugnisses des Herrn in Wort und That ist hier eine oberflächliche, der „Glaube" an ihn als Messias ist nicht in Herzen geboren, welche gebeugt und gebrochen sind im Sündenbewußtsein und Erlösungsverlangen, sondern nur eine Frucht fleischlicher Sehnsucht und nationaler Träume, die ihre Erfüllung von ihm erwarten; wonach man sich sehnt und nun auch gefunden zu haben glaubt, ist nicht ein Retter von Sünde und Tod, sondern ein Befreier von dem Joch äußerer Feinde, ein Nationalheros, dessen Stelle der Davidsthron und dessen Werk die Aufrichtung des Reiches in dem alten Glanze früherer Größe ist. Wenn Jesus diese Gedanken abweist, ist es vorbei mit dem gläubigen Anschluß; dann verwandelt derselbe sich je nach den Umständen in gleichgültige Kälte oder in glühenden Haß. Und namentlich muß dies letzte die Folge sein, wenn Jesus, indem er die falschen Begriffe von seiner Person und seinem Werke berichtigen will, sein Zeugnis gegen den eigentlichen Mittelpunkt in dem ganzen Gedankengang dieses Kreises richtet und gegen ihren nationalen Hochmut als „Abrahams Samen." Das that er nicht dort in der Synagoge Kapernaums, indem er gegenüber jenen Provinzialen, bei denen dieser Hochmut nicht so entwickelt war, dabei stehen blieb, die alles entscheidende Bedeutung seiner im Glauben zu erfassenden gottmenschlichen Person hervorzuheben; aber das thut er hier gegenüber diesen hauptstädtischen Kreisen, bei welchen jene Nationaleitelkeit in üppigster Blüte stand. Die ganze Verhandlung dreht sich im Grunde um diesen Punkt; der „Samen Abrahams," welchen diese seine neuen Gläubigen gleich zu Anfang als Deckungs-

mittel gegen jedes Zeugnis von seiten des Herrn über ihre geistige Unfreiheit und gegen jede Aufforderung, sich geistig frei machen zu lassen, vor sich halten — dieser „Samen Abrahams" geht wie ein Stichwort durch die ganze Verhandlung, bis dieselbe dazu übergeht, von der Person Abrahams zu handeln, womit diese „Juden" ihr letztes und stärkstes Argument ins Feld führen. Hier liegt der Schlüssel zu jener rätselhaften Umwandlung, welche im Laufe einer nicht sehr langen Unterredung Jesu „Gläubige" zu seinen Todfeinden macht. Mit seinem Zeugnis gegen ihr hochmütiges Pochen darauf, daß sie „Abrahams Samen" sind, welches sofort zu Worte gekommen war, berührte der Herr jenen „Felsen" im Volksherzen Israels, — aber einen Felsen, der für jede Berührung äußerst empfindlich war. Auch er kann nichts zurücknehmen; gegenüber der neu erwachten und stets steigenden, zornigen Berufung auf die nationalen Einbildungen wird er genötigt, stets schwerere Schläge gegen den „Felsen" zu richten — bis das Resultat jener fanatische Ausbruch ist, worin die Wut um Worte verlegen wird und zu den Steinen als dem letzten Beweismittel greift. So endete es mit diesen, welche an den Herrn geglaubt hatten und denen er die geistige Freiheit verheißen hatte, wenn sie nur „bleiben" wollten an „seinem Worte."

3) Kap. 9. Das nächste Glied in diesem Bericht über die Begebenheiten in Jerusalem nach dem Laubenfeste, die Heilung des Blindgebornen, ruft durch die Mitteilung in diesem Zusammenhang und noch mehr durch die auffallende Ausführlichkeit, mit der sie erzählt ist, schon von vornherein die Vermutung hervor, daß der Evangelist derselben eine tiefere Bedeutung beilegt als die unmittelbar historische. Daß diese Vermutung stichhaltig ist, wird sich bei der Behandlung im einzelnen zeigen. — Das Stück zerfällt in drei Teile: a) V. 1—12: Die Heilung; b) V. 13—34: Das Verhör; c) V. 35—41: Jesu fernere Selbstoffenbarung für den Geheilten und seine Gerichtsverkündigung an die Pharisäer.

a. 9, 1—12. Die Erzählung macht in ihrem gleichmäßigen Fortschritt den Eindruck, daß diese neue Begebenheit im unmittelbaren Zusammenhange mit dem 8, 30—59 Erzählten stattgefunden hat, so daß alles von 8, 21—9, 12 sich an einem und demselben Tage zugetragen hat. V. 1. Indem Jesus, nachdem er den Händen jener rasenden „Juden" entschlüpft war, aus dem Heiligtum geht, erblickt er einen Elenden, dessen ganzes Aussehen das tiefste Mitleid erregen mußte: ein blinder, ja blindgeborner Bettler (V. 8), der wahrscheinlich an einem der Thore saß, welche aus dem äußeren Vorhof hinausführten

(vgl. Apostelgeschichte 3, 2). Es wird nichts von dem geistigen Zustand des Armen beim Beginn der Erzählung gesagt: es war wohl nichts besonderes darüber zu berichten. Aber nachdem Gottes Gnade sich ihm in dem Wunder genaht hatte, erfährt er eine bedeutsame Entwicklung: V. 17 bekennt er den Glauben an Jesus als „einen Propheten"; V. 33 erkennt er in ihm einen Abgesandten Gottes; V. 38, nachdem der Herr aufs neue sich ihm genähert hatte, spricht er knieend seinen Glauben an ihn als Messias aus. — V. 2. Es war ein Volksglaube bei dem damaligen Israel, daß jedes Leiden seinen Grund in einer einzelnen bestimmten Sünde (vgl. Luk. 13, 1 ff.) habe, — ein Mißverständnis der Wahrheit, daß die Sünde die Quelle aller Leiden in der Welt ist. Diese Anschauung ist es, welche in der Frage zum Worte kommt, mit der sich die Apostel, die mit dem Herrn zusammen nach jenem tumultuarischen Auftritt das Heiligtum verlassen hatten, nun an ihren Meister wenden: „Rabbi, wer ist es, der „gesündigt" hat, dieser oder seine Eltern, so daß er blind geboren werden mußte?" Es ist nicht wahrscheinlich, daß die Fragenden wirklich es für möglich gehalten haben sollten, daß das Leiden des Armen durch irgend eine Sünde von ihm selbst verschuldet sei. Er war ja blind geboren, und man kann unmöglich Jesu Jüngern die Anschauung zuschreiben, welche innerhalb einzelner gelehrter Kreise oder sektiererischer Richtungen der damaligen Zeit verbreitet war, daß die Seelen bereits existiert hätten, bevor sie in dem oder jenem menschlichen Leibe sich niederließen und in diesem früheren Dasein Sünden begehen könnten, welche nun ihre Folgen für die Individuen mit sich brächten, deren Seelen sie seitdem geworden waren. Vielmehr ist die Frage der Apostel mit ihrem „Entweder-Oder" wohl einfach so zu verstehen, daß sie durch diese Form Jesus die Überlegungen vortrugen, in denen ihre eigenen Gedanken sich bewegt hatten, und welche sie dazu gebracht hatten, da ja Eines von beiden der Fall sein mußte, und das Eine von vornherein ausgeschlossen war, sich auf die andere Möglichkeit zu werfen. Diese andere war dann, daß die Eltern des Blinden durch eine oder die andere bestimmte Sünde die Blindheit ihres Kindes veranlaßt hätten. Daß die Sünden der Eltern solche Folgen für ihre Kinder mit sich führen konnten, war ein in Israel verbreiteter Glaube; hatten doch die Gelehrten des Volkes früher eine Art Tarif aufgestellt, wonach bestimmte Versündigungen des Vaters oder der Mutter ebenso bestimmte Leiden für die Kinder herbeiführen mußten, darunter auch eben die Blindheit. V. 3. Aber Jesus leitet in seiner Antwort die Gedanken seiner

Jünger in eine ganz andere Richtung: von der Frage nach der Ursache dieses Leidens hin auf den Zweck desselben, indem er beide von ihnen aufgestellte Alternativen leugnet. Die Blindheit dieses Unglücklichen ist nicht begründet in einer besonderen Sünde weder von ihm selbst noch von seinen Eltern; sondern Gott, nach dessen Fügung dieselbe eingetreten ist, hat mit derselben einen bestimmten Zweck im Auge gehabt, nämlich an diesem Leidenden offenbar werden zu lassen, welche Werke Gott im stande ist zu vollbringen: als Blindgeborner sollte er zur Verherrlichung der Allmacht Gottes dienen, nämlich durch ein Heilungswunder, welches er, Jesus, nun an ihm in der Macht Gottes auszuführen beabsichtigt. V. 4. Denn das ist eben der große Beruf, der ihm und denen gegeben ist, welche sich an ihn angeschlossen haben, um teilzunehmen an seinen Werken, diesen seinen Aposteln, welche seine Mitarbeiter sein sollen an dem Werk, wozu Gott „ihn gesandt hat", und dasselbe fortsetzen sollen, wenn er von hinnen gegangen ist, — das ist sein und ihr Beruf, daß sie „Gottes Werke thun" sollen, die Vermittler der Offenbarung von Gottes Allmacht, wodurch Gott sich auf Erden verherrlicht. Durch ihn, Jesus, und durch sie, seine Jünger, soll überhaupt offenbar werden, was Gott vermag; dazu giebt Gott ihnen den „Tag" ihrer Arbeitszeit, welchen es treulich zu benutzen gilt, so gewiß als die „Nacht" des Todes einmal kommen wird, ihrer Arbeit die Grenze zu setzen — für sie wie für ihn. V. 5. Aber dieser Beruf, welcher zuerst und vor allem ihm gegeben ist, und in welchen seine Jünger nur eintreten sollen als Mitarbeiter und Erben, geht vor allem dahin, „Licht" in die „Finsternis" der Welt zu bringen. Er ist in seiner Person das „Licht der Welt": so lange er überhaupt hier in der Welt ist, ist es seine eigentlichste Aufgabe, der in Unwissenheit und Sünde versunkenen Welt zur Wahrheit und Heiligkeit zu verhelfen (s. zu 8, 12). Dies ist also die besondere Form, worin er und seine Mitarbeiter mit ihm „Gottes Werke" zu vollbringen „haben," dies „Licht" in die „Finsternis" der Welt zu bringen. — Aber, wenn Jesus so sich als das „Licht der Welt" bezeichnet gerade wo er im Begriff ist, das Heilungswunder an jenem Blindgebornen auszuführen, so ist es wohl nahegelegt, dieses Wunder als eine symbolische Handlung aufzufassen: indem er Licht in die leibliche Finsternis dieses Leidenden bringt, will Jesus durch die That dasselbe ausdrücken, was er eben in einem Worte ausgesprochen hat, daß er im stande ist, das Licht, welches größer ist als das der Sonne, zu bringen in die Finsternis, welche tiefer ist als die der Blindheit, das geistige Licht

hinein in die geistige Finsternis, — dieses große welterneuernde Werk, in welches auch seine Apostel eintreten sollen, und welches er sowohl wie sie vollbringen müssen, „so lange es Tag ist."

V. 6. 7. Sind wir so schon durch dies Wort, womit Jesus die Ausführung seines Wunderwerkes einleitet, von vornherein darauf hingewiesen, demselben eine symbolische Bedeutung beizulegen, so wird diese Annahme durch die Form des Wunderwerkes selbst bestätigt. Dieses Heilungswunder unterscheidet sich von allen anderen, von denen das neue Testament zu berichten hat, durch die große Umständlichkeit, womit Jesus zu Werke geht. Er spützt auf die Erde, macht einen Teig aus dem mit Erde vermengten Speichel, streicht ihn auf die Augen des Blinden und befiehlt ihm dann hinzugehen und die Augen in einem bestimmten Wasser, nämlich in dem Teiche Siloah zu waschen. Ist nun jede Anwendung von solchem äußeren „Apparat" bei den Heilungswundern Jesu — selbst wenn derselbe sich auf die bloße Handauflegung beschränkte — als eine symbolische Handlung aufzufassen, durch welche sich der Herr selbst als Inhaber und Träger der Lebenskraft bezeichnen will, so zeigt der ganz besonders detaillierte Charakter, welchen dieser äußere „Apparat" bei dieser Gelegenheit trägt, daß diese symbolische Bedeutung hier in ganz besonderem Grade vorhanden ist. Das geht auch aus der Bemerkung des Evangelisten in V. 7 über die Bedeutung des Namens Siloah hervor. Das Eigentümliche besteht nun hier zunächst darin, daß Jesus die Augen des Blinden mit dem von ihm bereiteten Teig bedeckt. Nach dem Verständnis der ganzen Handlung, welche der Herr selbst durch sein Wort in V. 5 angedeutet hat, kann das nur die Tiefe, die Intensität der „Finsternis" der Welt bedeuten sollen, welche er zu vertreiben gekommen ist: diese Finsternis ist so tief, daß zu ihrer symbolischen Darstellung nicht die Blindheit der Augen hinlangt, dieselben müssen, davon abgesehen, auch noch bedeckt werden, so daß dieselben nicht bloß nicht sehen, sondern auch nicht gesehen werden können; erst damit sind sie geeignet, die Finsternis der Sünde darzustellen. Das andere Moment in der Symbolik der Handlung ist dies, daß dieser Leidende gerade zu dem Teiche Siloah geschickt wird, dort die so nicht bloß blinden sondern auch bedeckten Augen zu waschen. Dieses kleine Becken am südlichen Abhang des Tempelberges[1]) wird schon im Alten Testament

[1]) Dies Becken, welches noch jetzt unter dem Namen Ain Silwân existiert, bekommt sein Wasser durch eine unterirdische Rinne, welche mit der jetzt sogenannten Mariaquelle in Verbindung steht, etwas weiter auf-

mit symbolischer Bedeutung genannt: bei den Propheten (Jes. 8, 6) bezeichnet sein „stille fließendes Wasser" das davidische Königshaus, welches von Gott ausgewählt ist, die Quelle von dem ihm verheißenen Heil zu sein, im Gegensatz zu den mächtigen, lärmenden Weltreichen, welche durch den über seine Ufer tretenden, alles überschwimmenden Euphrat abgebildet werden. Aber damit wird dann das Wasser Siloahs zugleich ein Symbol von dem, in welchem das davidische Königshaus seine Blüte treibt, von ihm, in welchem die diesem gegebene Verheißung ihrer Erfüllung entgegengeht und durch den die Erlösung gewirkt wird: Jesus — eine Symbolik, welche in merkwürdiger Weise durch den Namen dieses Wassers, Siloah, unterstützt wird, welches, wie der Evangelist hinzufügt, bedeutet: „Gesendet." Denn dieser Name, welcher eigentlich das Ausströmen des Wassers aus jenem Felsen bedeutet — „das ausströmende Wasser" — hat ja seine naheliegende Anwendung auf ihn, welchen das Wasser so symbolisiert, Jesus, den von Gott Ausgesandten. Befiehlt nun der Herr jenem Blindgebornen seine mit dem Teig bedeckten Augen gerade in diesem Wasser zu waschen, und läßt er ihn gerade auf diese Weise sein Gesicht wieder bekommen, so ist damit zu einer symbolischen Darstellung gebracht, daß die in Unwissenheit und Unheiligkeit versunkene Welt nur dadurch „Licht" bekommt, daß sie zu Jesus geht, dem von Gott gesandten, und an seinem die Welt erneuernden Heile teil bekommt.

V. 8—12. Da der Blinde in schon keimendem Glaubensgehorsam der Anweisung Jesu folgte und dadurch „sein Gesicht wieder bekam",[1]) erregte, wie natürlich, diese seine wunderbare Heilung ein außerordentliches Aufsehen in seinem Kreise. Aber zugleich auch eine gewisse Beängstigung. Die Heilung hatte an einem Sabbath (V. 14) stattgefunden, und obwohl diese armen Leute — die Nachbarn und Bekannten des Bettlers — schwerlich für ihre Person sonderlichen Anstoß daran genommen haben würden, so wußten sie doch sehr wohl, daß in den Augen der gelehrten und leitenden Kreise das eine höchst bedenkliche Sache sei, ja leicht zu einem Bruch der Heilig-

---

wärts im Kidronthale (s. o. zu 5, 2), das Wasser fließt von demselben durch den Thalweg, wo es sich jetzt allmählich im Grunde verliert, während es in alter Zeit die da liegenden königlichen Gärten bewässerte (Nehem. 3, 15).

[1]) Das Sehvermögen ist als der normale Besitz des Menschen gedacht, so daß der, welcher dies Vermögen nicht hat, als einer gelten kann, der es verloren hat, ob er auch, wie dieser Mann hier, es niemals gehabt hat, und als einer, der es „wiederbekommt," wenn es ihm geschenkt wird.

keit des Feiertages werden konnte. Geknechtet, wie sie waren, unter diese geistliche Herren, wagen sie nichts anderes, als die Sache ihnen zu melden; aber Jesum, welchen sie bei derselben Gelegenheit gerne mitgenommen hätten, bekamen sie nicht zu fassen: während der Blindgeborene zum Siloahteich gegangen war, hatte er mit seinen Aposteln seine Wanderung fortgesetzt, so daß der Bettler, da er heim geeilt war zu den Seinen, ihnen das große Wunder zu erzählen, auf ihre Frage nach seinem Wohlthäter nur antworten konnte, er wüßte nicht, wo er jetzt sei.

b. 9, 13—34. So müssen sie sich denn begnügen, den Blindgeborenen allein zu den „Pharisäern" zu führen — ein Ausdruck, welcher sicher davon zu verstehen ist, daß sie ihn zu dem einen oder dem anderen von den hervorragendsten Mitgliedern dieser Partei (Luk. 14, 1) brachten, der in dieser Veranlassung einen Teil seiner Genossen berief, um mit ihnen die Sache zu untersuchen, ehe sie vor die Obrigkeit gebracht wurde, unter allen Umständen ein rein vorläufiges und privates „Verhör." V. 13—15. Was sie vor allem ins reine bringen mußten, waren die faktischen Umstände, unter denen die behauptete Heilung stattgefunden haben sollte. Der Evangelist deutet die beiden Punkte an, welche hiebei in Betracht kamen: Jesus hatte „einen Teig bereitet", also etwas gethan, was wohl als eine „Arbeit" angesehen werden konnte, und „des Blinden Augen geöffnet", also eine auf Heilung zielende Behandlung eines leiblichen Leidens vorgenommen. In Bezug auf den ersten Punkt war die Sache einigermaßen klar: da fast jede Händearbeit als Widerspruch gegen das Wesen des Ruhetages galt, so konnte hier das Vorliegen eines Sabbathsbruchs behauptet werden. Etwas anders stellte sich die Sache bei dem anderen Punkte. Worum die Frage sich hier drehte, war, wie weit irgend ein Heilmittel angewendet war, oder nicht. Die Anwendung von Heilmitteln war nämlich nach der damaligen unglaublich detaillierten Sabbathskasuistik am Ruhetage nur zugelassen bei *inneren* Krankheiten; bei *äußeren* Leiden — und die Blindheit ist ja ein solches — durften Heilmittel an diesem Tage nur in drohender Lebensgefahr angewandt werden. Da von einer solchen hier nicht die Rede sein konnte, so war also die Frage die, ob Jesus ein Heilmittel bei den Augen des Bettlers angewandt hatte oder nicht; hatte er *das* gethan, so war auch hier der Sabbathsbruch konstatiert. Daher das große Interesse bei ihnen, über die von Jesus angewandte Heilmethode das genaue zu erfahren. — Schon auf die erste Frage der Pharisäer antwortet nun der Blindgeborene

so, daß Jesu Verfahren jedenfalls in höchst bedenklichem Lichte erscheint: Jesus hatte „einen Teig" auf seine Augen gelegt. War damit nicht jener doppelte Sabbathbruch schon klargestellt? V. 16. 17. Diesen Schluß zieht jedenfalls ein Teil der Anwesenden sofort; Jesus hat durch diese seine Handlungsweise bewiesen, daß er den „Sabbath nicht hält." Und sie schließen daraus weiter: deshalb kann er nicht, so wie einige aus dem gewöhnlichen Volke thöricht genug sind zu meinen, „von Gott" sein, kein von Gott gesendeter Prophet. Andere fanden allerdings diese beiden Schlüsse übereilt. Wäre Jesu Handlung hier wirklich ein Sabbathbruch, dann würde er sich also damit wirklich als „einen sündigen Menschen" hingestellt haben, d. i. als einer, der im offenen und bewußten Gegensatz zu Gottes Gesetze stehe. Aber — wie sollte er dann „solche Zeichen" thun können wie das jetzige und die zuvor von ihm in Jerusalem ausgeführten (2, 23; 5, 2 ff.)? Ohne geradezu das aussprechen zu dürfen oder zu wollen, sehen doch, die so reden, in den Wundern Jesu trotz alledem ein Zeugnis, daß Gott mit ihm ist und ihn mit besonderen Kräften ausgerüstet hat — eine letzte aber freilich nur flüchtige Regung des Gewissens bei diesen Verstockten. Diese innerlich so abweichenden Ansichten — die natürlich nicht während des Verhörs des Blindgeborenen ausgesprochen wurden: sie hatten ihn wohl während ihrer Beratungen abtreten lassen — riefen nun hier unter den „Pharisäern" einen ähnlichen „Zwist" hervor, wie kurz zuvor unter dem Volke (7, 43). Um helleres Licht in dieser Sache zu bekommen, rufen sie den Mann wieder herein und legen ihm die Frage vor, was er denn von Jesus urteilt nach diesem seinem Werke, — keineswegs weil sie auch nur das geringste Gewicht auf die Meinung eines solchen „einfachen" Mannes legten, sondern einzig und allein in dem Gedanken, er möchte in der Beantwortung dieser Frage vielleicht mit einer oder der anderen Erklärung herauskommen, welche Jesu „Sabbathbruch" in ein recht klares Licht stellen und denselben unwidersprechlich machen könnte. Und der Blindgeborene ist schnell fertig mit seinem Urteil. Ohne sich von einer von ihren Verklausulierungen und Einwendungen hindern zu lassen, zieht er seinen Schluß aus der Thatsache selbst: der, welcher ein so großes Werk gethan hat, kann nicht ein Sabbathbrecher sein oder überhaupt in einem Gegensatze zu Gott stehen, er ist vielmehr „von Gott," er ist ein „Prophet"!

V. 18—23. Offenbar war wenig Aussicht, diesen Mann zur Abgabe einer für Jesus ungünstigen Erklärung zu bewegen. So

greifen dann diese Pharisäer — „Juden" nennt sie Johannes gerade an diesem Punkt — zu einem neuen Auswege: sie bestreiten das Faktum selbst. „Sie glaubten nicht" d. h. sie wollten nicht glauben an die Heilung, deren Wirklichkeit sie doch selber in dem vorhergehenden Teil ihrer Inquisition anerkannt hatten. Deshalb berufen sie nun auch die Eltern des Blindgeborenen vor sich und legen ihnen zwei Fragen vor, erstens ob der Mann, welcher hier vor ihnen steht, wirklich ihr Sohn ist und ob sie wirklich seine Behauptung, daß er blindgeboren sei, bestätigen wollen, sodann wie sie es in dem Falle erklären wollen, daß er nun sein Gesicht wieder empfangen hat. Offenbar ist ihre Absicht, die Eltern zur Leugnung der Thatsache, daß ihr Sohn blind gewesen sei, zu bewegen — daher die Form der Frage: „Ist dies euer Sohn, von dem ihr sagt, er sei blind geboren"? — denn sonst würden sie ja in die größte Verlegenheit kommen der Thatsache gegenüber, daß er nun sehend ist, — es sei denn, daß sie sich hier gegenüber diesen hohen Herren erdreisten würden, zum Vorteil von Jesus zu zeugen. Das letztere war mehr als bedenklich. Der Evangelist deutet an, daß die „Juden", — das will in dieser Verbindung, wo es sich um eine administrative Verfügung handelt, sagen: der „hohe Rat" — schon beschlossen hatten, daß wenn jemand sich zu dem Glauben an Jesus als Messias bekennen sollte, er „aus der Synagoge gestoßen werden" sollte.[1]) Das war also die ernste Strafe, welcher auch diese Eltern sich aussetzen würden, wenn sie etwas auszusagen wagten, was wie eine Einräumung der göttlichen Sendung Jesu aussehen würde. Wie nahe mußte es da nicht diesen Armen liegen, viel eher den hohen Herren mit der gewünschten Leugnung der Blindheit ihres Sohnes zu dienen, als sich einem solchen Schicksal auszusetzen. Aber diese einfältigen Leute gehen nicht ins Garn. Sie beantworten nur die erste der beiden Fragen, aber nicht die zweite, worin die eigentliche Gefahr lag; sie bestätigen die Blindheit ihres Sohnes von seiner

[1]) Die Ausstoßung aus der Synagoge (vgl. 12, 42; 16, 2), die wichtigste religiöse Disziplinarstrafe im nachexilischen Israel — war entweder eine zeitweilige oder eine dauernde, und führte, wiewohl eigentlich eine religiöse Strafe, ernstliche Folgen auch für das bürgerliche Leben mit sich, da jeder Ausgeschlossene wie ein Pestkranker gemieden wurde. Namentlich war die letztgenannte Form gleichbedeutend mit dem bürgerlichen Tode. Dieser religiöse und bürgerliche Bann wurde von den Ältesten der Lokalgemeinde ausgeübt; aber es versteht sich von selbst, daß die Zentralleitung des ganzen Landes, der hohe Rat, einen für alle Gemeinden giltigen Beschluß, wie den hier vorliegenden, fassen konnte.

Geburt an, aber in Bezug auf seine Heilung weisen sie die Frager hin auf ihn selbst: „er ist alt genug, laßt ihn selbst für sich reden."

V. 24. Das Verhör mit den Eltern hatte zu nichts geführt; so wenden sich die Inquisitoren zu dem Blindgeborenen selbst, der nicht zugegen gewesen war, als sie den schändlichen Versuch mit seinem Vater und seiner Mutter machten. Sie rufen ihn wieder herein und richten eine Aufforderung an ihn, welche trotz ihrer freundlichen Form noch weit abscheulicher ist als ihre Frage an die Eltern, indem sie ihn geradezu auffordern, die ganze Geschichte für Lüge und Erdichtung zu erklären: er sei nicht von Jesus geheilt worden. Sie ermahnen ihn, „Gott die Ehre zu geben", d. h. um Gottes willen, aus Ehrfurcht vor ihm, die Wahrheit zu sagen (vgl. Jos. 7, 19) — das will hier sagen: wissentlich eine Lüge zu sagen, indem er seine ganze frühere Erklärung zurücknimmt, und seine Heilung durch Jesus für eine bare und reine Erfindung erklärt. Und um den Mann zu dieser Schändlichkeit zu vermögen, legen sie ihre ganze schwere Autorität in die Wagschale: sie, die Lehrer Israels, wissen, daß Jesus „ein Sünder" ist, ein Gottloser, der kein Bedenken trägt, Gottes heiliges Gesetz zu übertreten; wie sollte es dann denkbar sein, daß er ein solches Wunder hätte thun können! Nein, fort mit jedem derartigen Gedanken! Noch ist es für ihn, der hier vor ihnen steht, Zeit, seine unwahrscheinliche Erklärung zu widerrufen; thut er das, so soll er das nicht bereuen, so gewiß er damit „Gott die Ehre giebt"! — Zornig hört der Blindgeborene auf diese ihre Rede; sie wollen ihn geradezu zur Lüge treiben und das unter der Maske der Gottesfurcht! Sein ganzes Herz empört sich und von diesem Augenblick an wird sein ganzer Ton ein anderer: er spricht von nun an nicht bloß mit einer fast unbegreiflichen Rückhaltlosigkeit zu diesen sonst so gefürchteten Tyrannen, sondern er erlaubt sich sogar, ihnen gegenüber ironisch zu werden. Er hat diese Menschen verachten gelernt. V. 25. In seiner Antwort läßt er sich gar nicht weiter auf ihre Beurteilung von Jesu Person ein, sondern sein Werk hält er ihnen vor, und zwar mit einer Bestimmtheit, welche sofort seinen Inquisitoren jede Hoffnung nehmen muß, ihn zur Leugnung des Faktums zu bewegen: Ob er ein Sünder ist, weiß ich nicht; eins weiß ich, daß ich, der ich blind war, nun sehend bin. V. 26. Ärgerlich hören die Pharisäer diese Antwort, auf solche Weise wird es ihnen offenbar nicht gelingen, diesen Hartnäckigen zur Verleugnung der Wahrheit zu bringen. So probieren sie es denn mit einer anderen Methode: das Faktum soll und muß aus dem Wege

geräumt werden. Vielleicht gelingt es ihnen, durch eine neue Examination über die näheren Umstände den Blindgeborenen in Selbstwidersprüche zu verwickeln, welche später, wenn die Sache vor Gericht kommt, als Beweise gegen die Glaubwürdigkeit der ganzen Geschichte gebraucht werden können! Zu dem Ende wenden sie sich nun mit einer neuen Frage an den Mann, wie Jesus denn eigentlich bei der behaupteten Heilung zu Werke gegangen sei. V. 27—29. Aber furchtlos weist er diesen neuen Versuch, die Wahrheit zu Boden zu werfen, zurück, indem er sie daran erinnert, daß er ja schon einmal ihnen über diesen Punkt Bescheid gegeben hat, aber ohne bei ihnen Glauben zu finden, und mit zorniger Ironie fragt er sie, ob etwa ihr auffallendes Interesse an der Handlung Jesu darauf beruht, daß auch sie nun beabsichtigen, dieses „Sünders" Jünger zu werden, wie die aus dem Volke, welche sich an ihn angeschlossen haben? Die Pharisäer trauen kaum ihren eigenen Ohren. Dieser Ton ihnen gegenüber, und das von einem elenden Bettler! Erbittert, überschütten sie ihn mit Scheltworten: er, dieser Elende, mag gut genug zu einem Jünger Jesu sein; sie folgen einem anderen Meister, Moses! Der war Gottes großes Rüstzeug, dem Gott Zeugnis gab, indem er mit ihm redete, wie ein Mann mit seinem Nächsten (2 Mos. 33, 11; 4 Mos. 12, 8); aber wo kommt dieser Jesus her? Niemand weiß, wer ihn abgesandt hat: Gott jedenfalls nicht. V. 30—33. Aber der Blindgeborene nimmt nun mehr und mehr das Blatt vom Munde. Zuerst spricht er seine Verwunderung darüber aus, daß sie, die Pharisäer, welche so viel mehr wissen als das Volk, und welche namentlich auch alle Voraussetzungen besitzen, um darüber urteilen zu können, ob einer durch seine Wirksamkeit sich als von Gott gesendet erweist oder nicht, — daß sie so offen ihre Unwissenheit gestehen in Betreff der Frage, „woher" Jesus sei, er, der durch dieses große Wunder unwidersprechlich sich als Gottes Abgesandter dokumentiert hat. Und dann stellt er ihnen in siegreicher Logik diese Legitimation Jesu dar. Dem wiederholten „wir wissen" der Pharisäer stellt auch er ein „wir wissen" gegenüber, ein Axiom des unmittelbaren Volksbewußtseins: „wir wissen, daß Gott auf Sünder nicht hört, sondern wenn einer gottesfürchtig ist und thut seinen Willen, auf den hört er"; [1]) darauf stellt er, als Untersatz in

[1]) Die Kraft, Wunder zu thun, ist hier als auf einer Gebetserhörung beruhend bezeichnet. Daß diese Betrachtung der Sache auch gegenüber Jesus stichhält, geht aus Stellen wie 11, 41; Mark. 7, 34 hervor. Im „Stande der Erniedrigung," wo der Herr auf den Gebrauch seiner

diesem populären Syllogismus, das hier vorliegende Faktum, die an ihm selbst ausgeführte Heilung dar, in seiner schlagenden Größe als Gebetserhörung von seiten Gottes, und endlich zieht er den aus diesen beiden logischen Gliedern mit unwidersprechlicher Evidenz sich ergebenden Schluß: *also* muß Jesus nicht allein ein „gottesfürchtiger", sondern was mehr ist, ein gottgesandter Mann sein, so gewiß, als dies sein Wunder alles weit übertrifft, was „Gottesfürchtige" sonst in Kraft Gottes vollbracht haben. V. 34. Diese in all ihrer Einfachheit so durchschlagende Dialektik können die Pharisäer nicht widerlegen; so gehen sie denn zu Handgreiflichkeiten über: nach einer gehässigen Anspielung auf die angeborene Blindheit des Armen als Beweis dafür, daß er „ganz und gar in Sünden geboren sei", — d. h. daß er von Mutterleibe an an seiner ganzen Person mit dem Bann Gottes als Folge der Sünden seiner Eltern gezeichnet ist —, und unter erbittertem Schelten, daß solch ein Elender sie „lehren" will, stoßen sie ihn aus dem Raum, wo sie sich befanden, heraus. Das war das Ende dieses Verhöres, welches mit einer dramatischen Lebendigkeit geschildert ist, welche die Vermutung nahe legt, daß der Blindgeborene es gewesen ist, der, nachdem er Christ geworden war (V. 38), es dem Evangelisten mitgeteilt hat.

Kap. 9, 35—41. Indessen mit der leiblichen Heilung ist des Herrn Gnade gegenüber dem Blindgeborenen noch nicht zu Ende: er wird bei einem erneuten Zusammentreffen mit ihm auch von seiner geistlichen Blindheit befreit. Zugleich spricht der Herr in der ernstesten Weise das *Urteil über die Pharisäer*, und zwar so, daß die symbolische Bedeutung jener leiblichen Heilung noch einmal sich geltend macht, indem dieselbe die *Form* dieses Urteils bestimmt. So versammelt dieser Abschnitt sämtliche Personen, welche in dem vorhergehenden Teil des Kapitels handelnd auftreten, und führt die Schilderung der Stellung Jesu zu ihnen weiter, indem er zeigt, wie nun jeder für seinen Teil die Frucht seines Verhaltens erntet, so wie dasselbe im Vorhergehenden hervorgetreten ist.

V. 35—38. Daß nämlich die noch größere Wohlthat, welche der *Blindgeborene* hier empfängt, die Frucht und Folge der Art ist, wie er während des Verhörs aufgetreten ist, ist einleuchtend. Der Anfang, den er mit seinem, trotz aller Lockungen und Drohungen aufrecht erhaltenen Bekenntnis zur Person Jesu gemacht hatte, ver-

---

göttlichen Eigenschaften Verzicht geleistet hat, „gab" sein Vater ihm die Wunderkraft in jedem einzelnen Falle auf sein Gebet hin: s. 5, 36.

langte seine Fortsetzung: hatte er dort Jesum als einen gottgesandten Propheten bekannt, so mußte er nun zum Glauben an ihn als den Messias geführt werden. Auch konnte ja der Herr sich nicht gleichgültig verhalten zu dem harten Geschick, welches dem Blindgeborenen sein treues Bekenntnis gebracht hatte. Jesus mußte nach seiner eigenen Verheißung (Matth. 19, 29) ihm für das um seinetwillen übernommene Leiden Ersatz geben. Das letztere wird auch geradezu in den Worten angedeutet, womit der Evangelist unseren Abschnitt eröffnet: „Jesus vernahm, daß sie ihn ausgestoßen hatten"; diese Nachricht war es gerade, welche den Herrn veranlaßte, den Blindgeborenen aufzusuchen. Und da er ihn fand — ungewiß wo; nicht unwahrscheinlich, daß es im Heiligtum war, wo der Mann nun gewiß gerne weilte — richtete er die Frage an ihn, ob er, anders als jene verhärteten Pharisäer, an Gottes Sohn glaube. In dieser Frage Jesu, welche einerseits voraussetzt, daß dieser „Sohn Gottes" gekommen ist, liegt andererseits eine unverkennbare Andeutung, daß er, der Fragende selbst, es ist, welcher dieser „Sohn Gottes" ist, — eine Andeutung, welche nach dem, was er erlebt hatte, keineswegs für den Blindgeborenen überraschend sein konnte. Oder wie hätte wohl darin etwas Unnatürliches liegen sollen, daß der, in welchem der Blindgeborene bereits einen Propheten (V. 17), einen Abgesandten Gottes (V. 33) zu sehen gelernt hatte, der, welcher sich als solchen durch ein Wunder erwiesen hatte dessen gleichen nicht gehört war „von der Urzeit Tagen an" (V. 32), — daß der der verheißene Messias sein sollte? Daß eine Ahnung in dieser Richtung bei der Frage Jesu durch des Gefragten Seele zog, wird auch durch die erwartungsvolle Spannung angedeutet, welche sich in seiner Antwort ausspricht: „Wer ist es denn, Herr, daß ich an ihn glauben kann?" Er ist mehr als willig zum Glauben, er ist mehr als bereit, den Messias in dem zu erkennen, welchen Jesus, der Wohlthäter seines Lebens, sein Retter, ihm als den großen Verheißenen bezeichnen wird; es liegt das unbedingteste Vertrauen zu Jesus in diesen Worten. Ein solches Herz ist wohl geschickt für die Aufnahme der Wahrheit, und es bekommt dieselbe, indem Jesus, er, welcher hier vor den von ihm geöffneten Augen des Blindgeborenen steht und zu ihm spricht, nun ohne allen Vorbehalt, wie dort bei dem Weibe am Jakobsbrunnen (4, 26), sich ihm als Messias offenbart. Und er bedenkt sich nicht zuzugreifen. Mit dem Ausrufe: „Ich glaube, Herr," wirft er sich nieder zu Jesu Füßen, — nun sehend geworden an Leib und Seele.

V. 39—41. Aber auch die Pharisäer ernten die Frucht

ihres Verhaltens in dem Urteil, welches der Herr über sie fällt. V. 39. Dies Urteil ist schon in dem Worte vorbereitet, womit Jesus sich von dem Blindgeborenen zu dem Kreise wendet, der bei dieser Gelegenheit ihn umgab und aus welchem der Evangelist ausdrücklich „einige Pharisäer" hervorhebt (V. 40) — ein Wort, worin er über die von Gott beabsichtigte Wirkung seines messianischen Auftretens überhaupt Zeugnis ablegt. Er, der nicht gekommen ist, „die Welt zu richten" (3, 17), ist doch „in diese Welt gekommen zum Gericht": Gott, welcher ihn sandte, hat es so gewollt, daß das „Gericht" das Resultat seines Kommens wird, nämlich die trennende, sondernde Entscheidung, welche sich an allen Menschen als unmittelbare Wirkung der verschiedenen Stellung vollzieht, welche sie zu ihm einnehmen, also nicht durch ihn, sondern durch sie selbst. Nicht er richtet sie — er richtet niemanden (8, 15) — sondern selbst richten sie sich, indem sie entweder sich zu ihm halten im Glauben, und dadurch das Leben gewinnen, oder sich ihm im Glauben gegenüber stellen, und dadurch im Tode bleiben (vgl. 3, 17 ff.). So ist, und zwar nach Gottes Willen, das Gericht das Resultat seines Kommens. Und dies Gericht geschieht dadurch, daß „die, welche nicht sehen, sehend werden, und die da sehen, blind werden." Natürlich ist diese Rede im geistigen Sinne zu verstehen. Die, denen überhaupt Erkenntnis und Einsicht fehlt, — welche daher auch nicht hochmütig und selbstklug sind, am wenigsten vor Gott und seiner Selbstoffenbarung in dem Sohne, so daß sie die Entscheidung darüber, was sie von dieser Selbstoffenbarung Gottes annehmen wollen, davon bedingt sein lassen, wie weit sie es erkennen und verstehen — für die gerade wird sich Gottes Selbstoffenbarung in seinem Sohne erschließen, daß sie ihn erkennen und sich zueignen: die, welche nicht sehen, „sollen sehend werden." Und umgekehrt: die, welche Einsicht und Verständnis haben, und deshalb ihr Verhältnis auch gegenüber Gott in seiner Selbstoffenbarung durch das Maß ihrer Erkenntnis und ihres Verständnisses bestimmen lassen, die sollen zu kurz kommen gegenüber dieser Selbstoffenbarung Gottes, weil dieselbe der menschlichen Weisheit so ungleichartig ist, und das Denken der Menschen so weit übersteigt: Diese, die da sehen, „sollen blind werden", indem die paradoxe Beschaffenheit der Selbstoffenbarung Gottes in seinem Sohn dieselbe nicht bloß ihrem geistigen Auge verbirgt, sondern ihnen auch das Vermögen, hier zu sehen, nimmt.[1]) — In enger Verbindung hiemit

[1]) Vgl. des Herrn Wort Matth. 11, 25 und Pauli Entwicklung desselben Gedankens 1 Kor. 1, 17 ff.

steht nun das Urteil des Herrn über die Pharisäer. V. 40. 41. Die anwesenden Repräsentanten dieser Partei richten nämlich, veranlaßt durch jenes Wort Jesu die Frage an ihn: „Wir sind doch wohl nicht auch blind"? Die Frage ist voller Hohn; mit tiefster Verachtung weisen sie für ihren Teil jenen Gedanken des Herrn zurück, wonach die Wahrheit sich gerade für die erschließt, „welche nicht sehen", und fragen, ob etwa auch sie zu denselben gehören, so daß sie Hilfe gebrauchen müßten, um zu dem geistigen „Gesicht" zu kommen. Aber sie geben Jesu Worte nicht genau wieder. Er hat gesprochen von dem, „der nicht sehend ist"; sie setzen dafür „blind"; der Unterschied zwischen diesen beiden Ausdrücken ist ja der, daß der von dem Herrn gebrauchte ein faktisches Verhältnis bezeichnet, während der von ihnen gewählte einen Mangel an Fähigkeiten bedeutet: Jesus hat nicht gesagt, daß die, welche nicht sehen können, Gottes Wahrheit in ihm zu sehen bekommen, sondern daß die, welche faktisch nicht sehen, welche deshalb auch hier nicht gegenüber dieser Wahrheit sich auf ihr Auge verlassen oder meinen, die Wahrheit mit ihrer eigenen Weisheit ergreifen zu können, zu seiner Erkenntnis gelangen werden. Die auf ihre Einsicht eingebildeten Pharisäer gehörten nun keineswegs zu denen, „die nicht sehend sind" in dem Worte des Herrn; sie waren weit von der „Armut im Geiste", welche den Sinn für die Wahrheit Gottes öffnet, entfernt. Aber noch weniger waren sie „blind", d. h. der Fähigkeit zu sehen bar; ihr wirklicher Platz war vielmehr unter denen, „welche sehend sind", und welche eben dadurch von jedem Sehen hier ausgeschlossen sind, wo es Gottes Selbstoffenbarung gilt. Das ist der Platz, den ihnen der Herr in seiner Antwort anweist, und weil es so mit ihnen steht, deshalb spricht er das Gericht über sie aus. Wären sie in Wahrheit „blind", d. h. ohne die Fähigkeit zu sehen, dann würden „sie keine Sünde haben" von ihrem Verhalten ihm gegenüber. Wer will das Sehen verlangen von einem Blinden? Wer will ihn zur Verantwortung ziehen, daß er nicht sieht? Aber sie sind so weit entfernt, blind zu sein, daß sie vielmehr zu den Sehenden gehören, sie sind wirklich erleuchtete, kenntnisreiche Menschen, wohl erfahren in den heiligen Schriften (Röm. 2, 17 ff.). Pochten sie nicht unermüdlich auf diese ihre Kenntnis? Unaufhörlich sagen sie „wir sehen"; selbst ihre eben ausgesprochene höhnische Frage, ob etwa auch sie zu den Blinden gehören, welche eine Erleuchtung nötig haben, war ja ein Ausdruck dieses ihres stolzen Bewußtseins von ihrem Wissen. Und darum liegt auf ihnen eine so schwere Verantwortung, weil sie wirklich sehen und selber sich beständig

rühmen, daß sie sehend sind, deshalb „bleibt" diese ihre Sünde, daß sie nicht an Gottes Selbstoffenbarung in dem Sohn glauben, bleibt mit der Schuld der Sünde auch die Verantwortung, ohne Entschuldigung und ohne Vergebung. Das ist das Gericht, welches sie als Folge ihres verstockten Widerstandes gegen die Wahrheit trifft, so wie sie denselben nun aufs neue durch ihr Verhalten gegenüber dem Blindgeborenen gezeigt haben.

Wie die Heilung des Blindgeborenen neben der historischen eine symbolische Bedeutung hat, so auch das Verhör des Geheilten vor den Pharisäern. Daß dasselbe auch für den Evangelisten etwas mehr ist, als eine einfache historische Begebenheit, wird schon durch die auffallende Ausführlichkeit angedeutet, mit welcher dasselbe erzählt wird. Diese seine Bedeutung liegt offenbar darin, daß das Verhalten der Pharisäer bei dieser Gelegenheit ein ganz besonders charakteristisches, ja geradezu typisches Beispiel für die Haltung dieser Kreise überhaupt ist, und zwar in doppelter Hinsicht: einerseits gegenüber Jesus, andererseits gegenüber dem von dem Blindgeborenen repräsentierten gewöhnlichen Volk. Jesus gegenüber zeigt die Pharisäerpartei immer dieselbe unwillige Voreingenommenheit, dieselbe Verhärtung, dieselbe Perfidie, welche hier so handgreiflich hervortritt; gegenüber dem gewöhnlichen Volk legen sie immer dieselbe cynische Gleichgültigkeit für die Seelen, dieselbe hochmütige Herrschsucht, dieselbe brutale Verlogenheit an den Tag, welche sich hier einen so treffenden Ausdruck gegeben hat. In der erstgenannten Hinsicht haben die Pharisäer in unserem Kapitel ihr Gegenstück in dem Blindgeborenen mit seinem für den Glauben aufgeschlossenen Sinn, mit seinem ehrlichen Bekenntnis der Wahrheit, soweit er sie erkennt; in der letzteren Hinsicht haben sie ihr Gegenstück in dem Herrn selbst mit seinem Erbarmen gegenüber den Leidenden, mit seiner treuen Liebe gegenüber den „Armen im Geiste". Das erste dieser beiden typischen Momente hat nun von seiten des Herrn seine Beleuchtung im letzten Abschnitt des Kapitels V. 35—41 erhalten, wo er sich ausgesprochen hat über den Gegensatz zwischen „denen, welche nicht sehen" und „denen, welche sehen", und indem er zugleich die Empfänglichkeit des Blindgeborenen durch Hinleitung zum völligen Glauben belohnt, spricht er zugleich das Gerichtswort über die „sehenden" und doch so unempfänglichen Pharisäer; das andere empfängt nun seine Beleuchtung in dem nächsten Abschnitt: 10, 1—21.

4) 10, 1—21. Bei der in Kap. 9 erzählten Gelegenheit hatte

es sich gezeigt, wie die Pharisäer, diese Leiter und geistlichen Herren Israels, weit davon entfernt, sich des gewöhnlichen Volkes anzunehmen, und es auf den rechten Weg zu bringen, versuchten die Kinder ihres Volkes von ihrem Messias und damit von Gottes eigener Wahrheit fern zu halten. Andererseits hatte es sich auch klar herausgestellt, wie Jesus in liebevoller Fürsorge unter dem Volke thätig war mit leiblicher und geistiger Hilfe, und vor allem Seelen für den rettenden Glauben an ihn selbst als „Sohn Gottes" zu gewinnen suchte. Der hier mit typischer Klarheit hervortretende Gegensatz zwischen der in der krassesten Eigenliebe gebundenen Gleichgültigkeit der Pharisäer für das Volk und seiner von der innigsten Liebe getragenen Fürsorge für die „verlorenen Schafe Israels" legt nun Jesu die Worte in den Mund, welche hier mitgeteilt werden und worin er von seinen pharisäischen Widersachern als von solchen spricht, welche sich die Miene gäben, Hirten des Volkes zu sein, aber in Wirklichkeit „Diebe und Räuber" seien, und von sich selbst als dem rechten und wirklichen Hirten des Gottesvolkes. Die Rede 10, 1 ff. ist so nichts anderes, als eine Darstellung des allgemeinen Verhältnisses, welches im vorigen Kapitel in einem einzelnen treffenden Fall an den Tag getreten war; unser Abschnitt verhält sich ähnlich zu dem zweiten jener beiden typischen Momente in Kap. 9, wie der Abschnitt 9, 35—41 zu dem ersten. — Der Abschnitt zerfällt in drei Unterabteilungen, indem Jesus zuerst V. 1—6 eine ganz allgemein gehaltene, noch jeder Deutung oder Anwendung entbehrende Schilderung des wirklichen Hirten giebt und darauf in V. 7—18 die einzelnen Züge dieser Schilderung auf sich selbst und seine pharisäischen Widersacher anwendet, worauf die ganze Rede V. 19—21 mit einer Notiz über ihre Wirkung auf die Zuhörer abgeschlossen wird.

a. 10, 1—6. Jesus richtet seine Worte auch weiterhin an denselben Kreis, der im vorhergehenden Abschnitt auf seine Rede hörte — zuerst und vor allem an die 9, 40 erwähnten Pharisäer — und zwar in unmittelbarer Fortsetzung seiner Gerichtsverkündigung über diese seine Feinde. Seine Darstellung beruht auf dem im Morgenlande allgemeinen Brauch, daß die Schafe, wenn sie nicht draußen auf der Weide sind, innerhalb eines von einer Mauer oder einem Zaun eingefriedigten Platzes unter freiem Himmel — dem „Schafstall" — gehalten werden, an dessen Thor ein Wächter zur Nachtzeit Wache hält. V. 1—3. Der, welcher nun sich einen Weg zu den in dem Schafstall gesammelten Schafen anders als durch die Thür zu bahnen sucht — indem er über den Zaun oder die Mauer

klettert — verrät damit, daß er in böser Absicht kommt: „er ist ein Dieb und ein Räuber." Der dagegen, welcher im Bewußtsein seiner guten Meinung und Absicht zur Thür hineingeht, erweist sich damit als einer, welcher im Hirtenverhältnis zu den Schafen steht und mit der liebevollen Fürsorge für dieselben kommt; dem entspricht dann auch die Aufnahme, welche er sowohl bei dem Thorwächter findet, der ihm bereitwillig aufschließt, und bei den Schafen, welche mit freudigem Gehorsam auf seine lockende Stimme hören. Er kommt nämlich, um seine Schafe — diese seine „eigenen" Schafe, für welche er die Empfindung eines Eigentümers hat — auf die Weide zu führen, wo sie ihren Hunger stillen können; für jedes einzelne Schäflein trägt er Sorge, jedes einzelne kennt er bei Namen, keines von ihnen läßt er vergessen in dem Schafstall, alle zusammen führt er sie hinaus ins Freie. V. 4. 5. Und so „geht er ihnen voran", um sie hinzuführen zu den Stellen, wo sie ihre Nahrung finden können, und die Schafe, welche bange flüchten würden von jedem anderen, welchen sie nicht kennen, gehen in vertrauensvoller Sorglosigkeit hinter ihm her, und folgen seinem Lockruf, der ihnen so bekannt und vertraut ist.

Wie wir sehen, zeichnet Jesus in diesen ersten fünf Versen in ganz allgemeinen Zügen das Bild eines wirklichen Hirten und seines Verhältnisses zu seinen Schafen. Seine Schilderung enthält zwei Hauptmomente: wie der wirkliche Hirte zu den Schafen kommt — daß er zu ihnen durch den rechten und ordentlichen Eingang kommt, durch die Thür zum Schafstall, — und sich nicht den Weg zu ihnen auf andere Weise zu bahnen sucht — und daß er eine liebevolle Fürsorge für seine Schafe zeigt, die von ihrer Seite mit vollem Vertrauen erwidert wird. In diesen beiden Beziehungen wird der wirkliche Hirte durch seinen Gegensatz beleuchtet: der, welcher sich Zugang zu den Schafen in anderer Weise als durch die Thür zu verschaffen sucht, aber gerade dadurch sich als „Dieb und Räuber" offenbart, und der Fremde, vor dem sich die Schafe nur fürchten. Von Deutung oder Anwendung findet sich in diesen Versen keine Spur. Daß inzwischen die Schilderung von Jesus als eine bildliche Rede gemeint ist, die also der Deutung bedarf, daß ihm eine sehr bestimmte Anwendung ihres Inhalts vor der Seele gestanden hat, geht aus der Notiz des Evangelisten (V. 6) hervor, worin er das Wort des Herrn geradezu als „ein Gleichnis" bezeichnet und bemerkt, daß seine pharisäischen Zuhörer seine Meinung nicht verstanden; durch diese Bemerkung wird angedeutet, daß das Wort sich eben auf sie bezog.

Was meinte denn nun Jesus mit diesem Gleichnis? Das ganze hier angewendete Bild — die Herde, ihr rechter Hirte und die falschen, eigennützigen Hirten, die in Wirklichkeit Diebe und Räuber sind — ruht auf alttestamentlichem Grunde. Im Alten Testament wird das Volk Gottes, die Gemeinde derer, welche ihm zugehört, öfters als Gottes Herde (z. B. Jerm. 23, 1 ff; Ezech. 34; Micha 7, 14), deren Hirte Gott selber ist, und zwar so, daß er bald als der Hirte der Einzelnen (1 Mos. 48, 15; 49, 24; Ps. 23), bald als der des ganzen Volkes bezeichnet wird (Ps. 80, 2; Jes. 40, 11). An anderen Stellen ist es der verheißene Messias, welcher als Hirte für diese Herde Gottes bezeichnet wird (Hesek. 34, 23; Micha 5, 3; Sach. 11, 4 ff.); im Gegensatz zu ihm werden auch falsche Hirten geschildert, welche sich die Hirtenstellung in eigennütziger Hinsicht anmaßen und dieselbe auf das Schändlichste zum Verderben der Schafe mißbrauchen (Jer. 23, 1 ff; Hesek. 34, 2—10). Darnach kann die Meinung des Herrn mit seinem Gleichnis nicht zweifelhaft sein. Die Schafe sind das wahre Volk Gottes innerhalb des äußeren Rahmens des historischen Gottesvolkes, d. h. nun zur Zeit, wo dies gesprochen wird, die unter den Kindern Israels, welche einen aufgeschlossenen, glaubenswilligen Sinn für Jesum, den Messias, haben, in welchen Gott nun seine Verheißungen an die Väter erfüllt; der Schafstall ist die israelitische Gemeinde, als die von Gott gegründete Heilsanstalt, wobei nicht darauf reflektiert wird, daß der größte Teil derselben ihrer Bestimmung untreu geworden war, indem jene Minderzahl, welche an Jesus glaubte, ja deren rechte, eigentlich allein berechtigte Mitglieder sind. In dem Gegensatz zwischen dem rechten Hirten und jenen „Dieben und Räubern" zeichnet der Herr den Gegensatz zwischen sich selbst als dem verheißenen Hirten, und denen, welche zu dieser Zeit des Gottesvolkes geistliche Herren waren, seinen pharisäischen Widersachern, und zwar so, daß er einerseits das Illegitime, Unberechtigte in dieser ihrer Stellung selbst, andererseits die schändliche Art, in welcher sie ihre Stellung mißbrauchen, hervorhebt. Sie sind nicht „durch die Thür" hineingekommen, d. h. sie haben sich in die Stellung gegen Gottes Willen und ohne seine Berufung hineingedrängt, und sie haben das gethan und brauchen die Stellung, welche sie so an sich gerissen haben, im Dienste des eigenen Nutzens, ohne an etwas anderes zu denken, als an die eigene Ehre und den eigenen Gewinn, dem sie rücksichtslos die armen Schafe opfern. In allen Punkten ist er, der messianische Hirte, ihr Gegensatz. Er ist zu dieser Stellung von Gott berufen — er ist durch die „Thür"

des göttlichen Berufes hineingegangen — und er zeigt in all seinem Thun und Lassen den rechten Hirtensinn gegenüber den Schafen. So enthält dieses „Gleichnis" das schärfste Gericht über die pharisäischen Zuhörer Jesu, ein Gericht, welches durch ihr Auftreten in Kap. 9 veranlaßt war, wo sie eben ihren „Räubersinn" gegenüber einem einzelnen armen Schaf an den Tag gelegt hatten, und welcher zumal durch ihre höhnische Frage 9, 40, wo sie eben auf ihre Einsicht als Führer des Gottesvolkes pochten, besonders nahe gelegt war.

„Aber", berichtet der Evangelist, „sie verstanden nicht, was das sei, wovon er zu ihnen sprach." Die Bedeutung dieser Bemerkung kann nicht die sein, daß die Pharisäer nicht geahnt hätten, daß der Herr mit seinem „Gleichnisse" eben auf sie deutete, sie verstanden das unzweifelhaft sehr gut, schon auf Grund des unmittelbaren Zusammenhangs, in welchem diese Rede Jesu mit dem an sie gerichteten Worte 9, 41 stand. Und daß er in dem Gleichnis ihr Bild gerade in ihrem Gegensatz zu ihm selbst hatte zeichnen wollen, mußte ja ihnen ebenfalls einleuchtend sein, schon auf Grund jener alttestamentlichen Anwendung derselben Bilder zur Bezeichnung der falschen Volksleiter in ihrem Gegensatz zu dem Messias als dem von Gott gesandten „Hirten"; daß Jesus mit dem Anspruch, als Messias anerkannt zu werden, auftrat, war ihnen ja eine wohlbekannte Sache: er hatte ja kurz vorher (9, 37) sich unmittelbar vor ihren Ohren als „Gottes Sohn" bezeichnet. Aber was sie nicht verstanden, das war die doppelte Lehre, welche sie aus dem Gleichnisse entnehmen und sich zu Herzen nehmen sollten, — eine in Bezug auf sich selbst und eine in Bezug auf Jesus; für die Erkenntnis dessen, was sie selbst waren, und dessen, was er war, in welche die bildliche Rede sie einführen wollte, verschlossen sie ihren Sinn.

b. 10, 7—18. Deshalb muß der Herr ihnen nun näher auf den Leib rücken, indem er im nächsten Teil seiner Rede die einzelnen Züge in jenem Bilde direkt auf sich selbst und auf sie anwendet.

V. 7—9. So verweilt er denn bei dem ersten Moment in der Schilderung des wirklichen Hirten, bei dem rechtmäßigen Zutritt zu dem Schafstall, indem er bezeugt, daß der Weg hier einzig und allein durch ihn geht, sowohl für die Hirten (V. 7—8) als für die Schafe selbst (V. 9). — V. 7. „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch", so lauteten hier seine Worte, „ich bin die Thür zu den Schafen." Im Gleichnis bezeichnete „die Thür" den rechten, legitimen, d. h. mit Gottes Willen stimmenden Zugang zum Hirtenwerk; hier bezeugt

nun Jesus, daß er dieser Zugang ist; niemand wird ein wirklicher Hirte für Gottes Volk ohne durch und mit ihm, ohne daß seine Hirtenstellung sich auf ihn, seine Person und sein Werk, gründet. Wollte man, wenn es sich darum handelt in diese Stellung einzutreten, an ihm vorbeigehen, so würde das so viel heißen als bei der einzigsten rechten „Thür" vorbeigehen und „von anderswoher hinein steigen." [1]) Schon hierin liegt eine Verurteilung der Pharisäer, welche Hirten des Volkes sein wollten ohne irgend ein persönliches Verhältnis zu ihm, ja mitten in ihrem abweisendsten Unglauben, in ihrem bittersten Haß gegen ihn. V. 8. Aber in und mit dieser ihrer Stellung zu ihm — wodurch sie eben bei der „Thür" vorbei gehen — zeigen sie sich dann auch eben „als Diebe und Räuber": „alle," welche vor mir (nämlich als Hirten) gekommen sind, sind „Diebe und Räuber." Daß Jesus mit diesen Worten auf die blickt, welche zu seiner Zeit des Gottesvolkes geistige Leiter waren — nicht auf die Vorzeit, in welcher es doch in Wahrheit viele rechte Hirten gegeben hatte; man denke an Moses und an die Propheten — zeigt hinlänglich schon die präsentische Form der Aussage: „sie sind Diebe und Räuber." Es sind die Führer seiner Zeit, woran er denkt, diese Pharisäer und Schriftgelehrten und Hohenpriester, gegen deren Widerstand, Unglaube und Haß er alle Zeit zu kämpfen hatte. Diese sind es, die „vor ihm gekommen sind": bei seinem Auftreten findet er sie schon vor, sie sind schon auf dem Platze, sie haben schon die große Mehrzahl des Volkes in ihrer Leitung, und diese ihre Stellung benützen sie auf das Schändlichste im Dienste ihrer brutalen Eigenliebe. Sie sind rechte „Diebe und Räuber" gegenüber den Kindern des Volkes, in welchen sie nicht Seelen erblicken, welche sie zur Wahrheit leiten sollen, sondern nur Mittel zur Befriedigung ihres Verlangens nach Ehre und Gewinn. Aber so zeigt es sich denn auch, daß die wirklichen Glieder des wahren Volkes Gottes sich nicht von ihnen hatten führen lassen: „aber die Schafe haben nicht auf sie gehört." So viele sich unter den Kindern Israels von solchen finden, welche einen für die Selbstoffenbarung Gottes aufgeschlossenen Sinn haben,

---

[1]) Es versteht sich von selbst, daß Jesus hier von der Zeit redet, welche mit seinem Kommen angebrochen ist; „bevor er ins Fleisch kam," konnte er ja nicht die „Thür" sein. Für die Zeit des Alten Bundes könnte man höchstens daran denken, daß schon damals die wahren „Hirten" die Berechtigung dieser ihrer Stellung in einem gläubigen Verhalten zu den Verheißungen Gottes hatten, deren faktische Erfüllung Jesus in der Fülle der Zeit werden sollte (2 Kor. 1, 20).

die weigern sich, jenen „Dieben und Räubern" auf ihren wahrheitsfeindlichen Wegen zu folgen, alle diese gehen für sich selbst auf ihren eigenen Wegen, mit ihrer heimlichen Hoffnung und stillen Erwartung,[1]) und wenn dann Jesus, der wahre Hirte, seinen Lockruf hören läßt, dann folgen sie ihm. Jener Blindgeborene, der eben, da dies gesprochen ward, an der Seite des Herrn stand, war wohl ein treffendes Beispiel dafür. — V. 9. Aber wie Jesus die Thür zum Schafstall für die Hirten ist, so ist er es auch für die Schafe selbst: „so jemand will durch mich eingehen, der soll gerettet werden, und er wird ein- und ausgehen, und Weide finden." Jesus, und er allein, ist der Zugang zu dem wohlverwahrten Schafstall; nur durch ihn, durch persönliche Gemeinschaft mit ihm, kommt man dazu, zu der Gemeinde derer zu gehören, welche das Heil zu eigen besitzen. Außerhalb des Schafstalls giebt es tausend Gefahren: Raubtiere und Räuber, Finsternis und Hunger; aber kommt man durch die Gemeinschaft mit Jesus in den Schafstall hinein, dann ist man geborgen, dann ist man nicht allein „gerettet" von allen jenen Gefahren, sondern man empfängt ein Leben in Freiheit und Glück, man „geht ein und aus" unter seiner schirmenden Obhut und findet Weide auf der Lebensaue unter seiner treuen Leitung. Selig ist darum jeder, der diese „Thür" findet!

V. 10—16. Schon in den letzten Worten von V. 9 ist der Gedanke auf den Hirten für die innerhalb des Stalles gesammelten Schafe geleitet; damit ist der Übergang zum nächsten Abschnitt gebahnt V. 10—16, wo Jesus nun bei jenem zweiten Moment in der Schilderung V. 1—5 verweilt: dem Thun des wahren Hirten gegenüber den Schafen. Hier bezeichnet dann der Herr sich selbst als den guten Hirten, einerseits im Gegensatz zu den „Dieben und Räubern," andererseits im Gegensatz zu dem „Mietling," und schildert sein Hirtenverhältnis sowohl gegenüber den Schafen, welche zum Schafstall gehören, als gegenüber anderen Schafen, bei welchen das nicht der Fall ist.

V. 10. Jesus beginnt diesen Teil seiner Rede damit, daß er in kurzen, scharfen Zügen den tiefen Gegensatz zwischen dem „Dieb" und dem wirklichen Hirten hervorhebt, indem er mit dem Ausdruck „Dieb" auf jene oben behandelten Führer blickt, welche zu seiner

[1]) Man denke an Gestalten wie Zacharias und Elisabeth, Joseph und Maria, Simon und Hanna, die Hirten bei Bethlehem — und ferner an alle jene „Zöllner und Sünder," welche sich „beständig in Jesu Nähe hielten, um ihn zu hören."

Zeit das Volk in ihrer Gewalt hatten, und sich selbst geradezu als den wahren Hirten bezeichnet. Der „Dieb“ nähert sich den Schafen nur in böser Absicht: sein Zweck ist „zu stehlen“ — sie an sich zu reißen, so daß sie ihm gehorchen und folgen (vgl. 2 Kor. 11, 20) — zu „würgen“ — rücksichtslos sie um seiner Selbstbefriedigung willen aufzuopfern — und „umzubringen“ — in fühlloser Gleichgültigkeit sie völlig auf den Wegen, wohin er sie geführt hat, zu Grunde gehen zu lassen. — Wie ganz anders Jesus! Er ist in der gerade entgegengesetzten Absicht aufgetreten: um den „Schafen“ das Leben — das ewige, hier und dort — zu sichern, und um ihnen „Überfluß“ an geistlichen Gütern und Gaben (1, 16) zu schenken. V. 11. Ja, denn er ist „der gute Hirte“, — nicht bloß „ein Hirte“ unter anderen, sondern „der Hirte“; nicht bloß „ein guter Hirte“ im Gegensatz zu anderen weniger guten Hirten, sondern „der gute Hirte“, der einzigste, in welchem die Idee des „Hirten“ vollständig verwirklicht ist, und zwar in absoluter Vollkommenheit. Denn er ist der „Hirte“, den Gott seit alters seinem Volke verheißen hat, der messianische Hirte. Keinen andern hat er in dieser Eigenschaft an seiner Seite, denn er kann das vollkommenste Kennzeichen der Hirtentreue aufweisen: „Der gute Hirte giebt sein Leben hin für die Schafe.“ Das ist es gerade, was er thut: gleichwie ein Hirte, der, wenn ein Wolf sich auf seine Herde wirft, dem Raubtier entgegengehen wird und sich seinen Zähnen stellen wird, damit die Schafe sich inzwischen durch die Flucht retten können, so giebt er sein Leben hin als ein Lösegeld, um deren Seelen zu retten, welche ihm gehören (vgl. Matth. 20, 28; 1 Tim. 2, 6). V. 12. 13. Solche Treue bis zum Tode kann überhaupt kein anderer als ein wirklicher Hirte beweisen, dem die Schafe gehören, und deshalb die Gesinnung des Eigentümers ihnen gegenüber hat; jeder andere, er mag sein wer er will, wird in der Stunde der Gefahr zuerst und vor allem daran denken, sich selbst zu retten, die hilflosen Schafe aber ihrem Schicksal zu überlassen.

V. 14. 15. Und wie Jesus diese selbstaufopfernde Treue gegenüber seinen „Schafen“ beweist, wenn es gilt, sie vom Tode zu erretten, so ist auch das dauernde Verhältnis zwischen ihm und ihnen von der Innerlichkeit der Liebe geprägt: er „kennt“ sie, d. h. eignet sie sich als die Seinen in gemeinschaftbildender Liebe an, und sie „kennen“ ihn, d. h. geben sich ihm wiederum hin, und lernen ihn dabei mehr und mehr kennen als den, der er an sich selbst ist — ein gegenseitiges Verhältnis, worin beide Teile mehr und mehr ihr Wesen einander aufschließen, und mehr und mehr in einer auf Liebe ruhenden, stets sich

vertiefenden Vertrautheit mit dem anderen vereinigt werden. Dies Verhältnis zwischen Jesus und seinen „Schafen" ist das Abbild eines anderen noch höheren Verhältnisses, dem es doch im Blick auf seine Innerlichkeit an die Seite gestellt werden kann: das Verhältnis zwischen Gott selbst und Jesus, seinem menschgewordenen Sohn. Denn auch hier findet sich dieselbe gemeinschaftstiftende Vertrautheit der Liebe: Gott liebt Jesum und erschließt ihm die ganze Tiefe seines Wesens, Jesus kommt Gott in derselben Weise entgegen; keine Bedingung beschränkt hier die gegenseitige Selbsthingebung und die darauf beruhende Harmonie der eindringenden Erkenntnis und des tiefsten Verständnisses. [1]) Aber indem der Herr so auf seinen Versöhnungstod als auf den Höhepunkt seiner treuen Hirtenthätigkeit hindeutet, erweitern sich — V. 16 — seine Gedanken, da ja die Wirkung dieses seines Todes sich weit hinaus über dies eine Volk Israel erstrecken soll, bis daß sie nicht allein die umfaßt, welche jetzt und innerhalb dieses Volkes seine Schafe sind, sondern auch andere „Schafe", welche dermaleinst das werden sollen, und welche in Rücksicht auf die Herkunft und Geburt außerhalb des „Schafstalls", d. h. der israelitischen Gemeinde stehen. Das ist die heidnische Völkerwelt, auf welche der Herr hier seinen Blick richtet, diese Heiden, welche keinen schirmenden „Schafstall" kennen, sondern zerstreut (11, 52) auf ihren unwegsamen Pfaden dahinwanken. Unter diesen schaut er mit Seherblick schon jetzt die, welche dermaleinst zu ihm gehören werden, — dann, wenn nach seinem Hingang das Evangelium hinausgetragen wird in der Heiden Lande —, und prophetisch vorausnehmend nennt er diese zukünftigen Gläubigen heidnischer Abstammung schon jetzt seine „Schafe", die er hat, ungeachtet sie erst in der Zukunft für ihn gewonnen werden sollen. [2]) Auch deren Zeit kommt

[1]) Hier ist von dem Verhältnis zwischen Gott und dem menschgewordenen Sohn die Rede. In seiner historisch angenommenen Stellung, als der von Gott gesendete, in seinem Dienste stehende Heilsmittler weiß Jesus sich als Gegenstand der gemeinschaftsstiftenden Liebe Gottes, welcher er seinerseits vollkommen entspricht, wodurch dieses tiefe gegenseitige „Sichkennen" zwischen Gott und ihm sich vermittelt. Etwas anderes ist es, daß dies in die Geschichte fallende Verhältnis zwischen den beiden auf dem ewigen Verhältnis beruht. Denn Jesus, diese historische Person, ist Gottes ewiger Sohn, welcher bei ihm war von Anfang an (1, 1 ff.), deshalb findet dies einzigartige Verhältnis zwischen ihnen statt, — ein historisches Verhältnis, welches sich auf ein ewiges Wesensverhältnis gründet. Das deutet auch Jesus an, indem er in diesem Zusammenhang Gott seinen Vater nennt.

[2]) Ein Seitenstück zu dieser prophetisch vorausnehmenden Bezeichnung

nämlich einmal. Es ist seines himmlischen Vaters Wille, daß Jesus auch diese „herführen" soll, da dasselbe Verhältnis, welches jetzt schon zwischen den Schafen des „Schafstalls" und ihm besteht, auch für sie eintreten soll, ein Verhältnis leitender Fürsorge von seiner, vertrauenden Folgens von ihrer Seite. So, indem auch die „Schafe" heidnischer Abstammung Jesus als ihrem Hirten folgen, kommen sie dazu, sich mit den Schafen des „Schafstalls" zusammenzuschließen, und es wird, „eine Herde, ein Hirte", — ein prophetischer Ausblick des Herrn, dessen Erfüllung schon bei der ersten Bekehrung eines Heiden zum Christenglauben begann und von diesem Zeitpunkt ab unaufhaltsam vorwärts schreitet, bis das Evangelium allen Völkern auf Erden verkündigt ist.[1])

Nachdem nun Jesus so V. 10—16 den zweiten Zug in der Schilderung des rechten Hirten in V. 1—5 — das Verhalten des Hirten gegenüber den Schafen — auf sich angewendet hat, verweilt er darnach in V. 17 und 18 näher bei einem einzelnen Moment, in dieser Anwendung nämlich bei seiner Selbsthingebung in den Tod für seine Schafe, die im vorhergehenden (V. 11) als das vornehmste Kennzeichen des „guten Hirten" und als der eigentliche Gipfelpunkt seiner Hirtentreue bezeichnet worden war. Er thut dies so, daß er die Freiwilligkeit dieser seiner Selbsthingebung in den Tod als deren charakteristische Eigentümlichkeit hervorhebt.

V. 17. 18. Schon im vorhergehenden Abschnitt (V. 15) wies Jesus auf die zwischen ihm und dem Vater stehende Liebesgemeinschaft hin; hier wiederholt er seinen Hinweis darauf, doch so, daß er nur die eine Seite dieser Gemeinschaft, die Liebe des Vaters zu ihm hervorhebt, und zugleich den Grund dieser Liebe angiebt. Deshalb liebt ihn der Vater, weil er in unbegrenzter und unbedingter Selbsthingebung sein Leben opfert in dem Werke, welches ihm Gott auszuführen gegeben hat, und es in der Absicht opfert, es

---

haben wir Apostelgeschichte 18, 10, wo der Herr von dem noch heidnischen Korinth zu Paulus sagt: „Ich habe ein großes Volk in dieser Stadt." Vgl. Joh. 11, 52, wo die zukünftigen Gläubigen heidnischer Abstammung schon lange vor ihrer Bekehrung als „Gottes Kinder" bezeichnet werden.

[1]) In diesen Worten „eine Herde, ein Hirte" liegt schlechterdings keine Andeutung davon, daß alle Menschen einmal dahin kommen sollen, dem Herrn als seine Gläubigen zuzugehören. Die Meinung ist nur die, daß die, welche Jesus gehören, seine „Schafe", dahin kommen werden, daß sie eine Einheit ausmachen, eine geschlossene Gemeinschaft, innerhalb welcher der Unterschied zwischen Israeliten und Heiden ohne Bedeutung sein wird (vgl. Ephes. 2, 11 ff.; Gal. 3, 28; Kol. 3, 11).

wiederzunehmen. Dadurch erst wird nämlich Gottes Heilswille vollständig erfüllt und sein Heilsplan ganz ausgeführt. Der geht ja (vgl. V. 16) darauf hinaus, daß Jesus der Hirte werden soll auch für jene „anderen Schafe", welche unter den Heiden gewonnen werden sollen. Aber diesen Teil des Heilsratschlusses Gottes kann Jesus nur als der Auferstandene ausführen; in der Herrlichkeit der Erhöhung, in welche er mit seiner Auferstehung eingeht, führt er sein Evangelium hinaus über die Grenzen Israels, hinein in die Völkerwelt, und führt seine Zeugen hinaus unter die heidnischen Volkstümer mit königlicher Macht und Gewalt. Indem er daher nicht bloß sein Leben hingiebt, sondern es in der Absicht hingiebt, es wieder zurückzunehmen, zeigt er den vollen Gehorsam gegen den Willen des Vaters, welcher ihm dessen Liebe sichert: sowohl in seinem Tode, als nach seinem Tode — als der Auferstandene — führt er den Heilsplan seines Vaters aus. Aber beides in völliger Freiheit. Sein Erstehen von dem Tode ist nämlich eben so sehr ein Akt seines freien Willens, wie sein Tod selber. Gilt von dem letzteren, daß „niemand ihm sein Leben nimmt, sondern daß er es von selber hingiebt" — oder welcher menschliche Feind hätte wohl Jesus in den Tod bringen können, wenn er nicht selbst es hätte thun wollen? — so gilt dasselbe von seiner Auferstehung. Auch diese findet in Übereinstimmung mit und nach seinem freien Willen statt: Gott, in dessen Hände der Sohn bei seiner Menschwerdung überhaupt alle Macht seiner Gottheit niederlegte, um als sein „Diener" dieselbe von ihm zur Ausführung seines Erlöserwerkes zurückzubekommen, hat ihm Macht gegeben, sein Leben ebensowohl zurückzunehmen, wie es hinzugeben.[1]) Frei und willig, ohne äußeren Zwang, geht Jesus in den Tod, frei und stark, ohne fremde Hilfe, steht er auf von den Toten. Aber das eine wie das andere geschieht in vollster Übereinstimmung mit Gottes Willen; in Freiheit ist der Sohn in denselben eingegangen, damals als er das Erlöserwerk auf sich nahm; auf alle die Folgen, welche dieses freiwillig übernommene Erlöserwerk nach sich zieht, geht er jeden Augenblick in derselben Freiheit

[1]) Hieraus geht hervor, wie Jesu Wort a. u. St., daß er „sein Leben wieder nimmt" aus dem Tode, in Übereinstimmung mit anderen Aussagen der Schrift zu bringen ist, wo es heißt, daß Gott es war, der ihn von den Toten auferweckte (z. B. 2 Kor. 4, 14). Die Auferstehung des Herrn geschah so, daß er selbst — sein individuelles Leben ging ja nicht zu Grunde bei seinem leiblichen Tode — zu der Auferweckung seines toten Leibes aus dem Schlaf des Todes von der „Macht" Gebrauch machte, die er von Gott empfangen hatte.

ein. Und die Treue, welche er so in Freiheit gegen diese seine frei übernommene Stellung als Gottes Diener zeigt, gewinnt ihm Gottes Liebe, — die Treue gegen des Vaters von ihm selbst geteilten Willen, welche ihn leitet sowohl wenn er stirbt, als wenn er von den Toten aufersteht und damit das „Gebot" erfüllt, welches er von seinem Vater in und mit dem Auftrag, das Erlösungswerk auszuführen, empfing. — So läuft diese Rede Jesu in eine klare und bestimmte Voraussagung sowohl seines Todes wie seiner Auferstehung aus, — die beiden Pole, um welche sein messianisches Werk sich überhaupt dreht. Es ist keineswegs das erstemal, daß der Herr in unserem Evangelium diese Dinge voraussagt. Er, der schon von dem Täufer als Gottes Opferlamm (1, 29. 36) bezeichnet wurde, hat schon mehremale zuvor gezeugt von seinem Tode (3, 14; 6, 51 ff.; 7, 33; 8, 21. 28; andeutungsweise schon 2, 19) und seiner Auferstehung (2, 19) oder jedenfalls darauf hingedeutet. Aber an keiner früheren Stelle mit der Klarheit wie hier, wo er sich sowohl über den Zweck seines Todes — daß er denselben leidet zum Besten seiner Schafe, um sie aus der Gefahr des Todes zu erretten — wie über die Art desselben ausspricht — daß er denselben leidet in voller Untergebung unter des Vaters Willen. — Verglichen mit den früheren Andeutungen oder Voraussagungen Jesu in Betreff seines Todes in unserem Evangelium zeigt unsere Stelle einen bedeutungsvollen Schritt vorwärts.

c. 10,19—21. Endlich erzählt der Evangelist von der Wirkung dieser Rede auf die Zuhörer. Die Wirkung war wieder (wie 9, 16) die, daß unter diesen pharisäischen Zuhörern, diesen rechten „Juden," ein „Streit" sich erhob. „Viele" — also die Mehrzahl — erklärten Jesum, vermutlich auf Grund seines Wortes, daß er sein Leben wieder zurücknehmen könne, wenn er es geopfert hätte, für „besessen" (vgl. 7, 20; 8, 48 ff.) und infolge dessen für einen „unsinnigen" Mann, auf den zu hören ebenso thöricht wie ärgerlich sei. Andere bestritten, daß diese geistesmächtigen Worte, deren Eindruck sie also sich doch nicht ganz hatten entziehen können, von einem Besessenen kommen könnten, und beriefen sich zur Stütze dieser ihrer Meinung auf das Werk Jesu, welches diesen Auftritt veranlaßt hatte, die Heilung des Blindgeborenen, worin sie ein so großes Wunder erblickten, daß dasselbe doch nicht auf eine dämonische Macht zurückgeführt werden könnte.[1]) Aber dabei blieben denn auch diese Letzt-

[1]) Daß Dämonen Werke ausführen könnten, welche außerhalb des natürlichen Zusammenhangs lagen, leugnete kein Israelit; aber ein so großes Wunder! Vgl. 9, 32.

genannten stehen, die, welche also die für Jesus günstigste Partei unter den Zuhörern ausmachten. Das Resultat ist noch geringer, als es in eben diesen Kreisen unmittelbar nach dem Wunder selbst gewesen war (9, 16). Hatte dies doch jedenfalls eine solche Wirkung innerhalb der Pharisäerpartei hervorgerufen, daß einige in ihrem Gewissen einen Eindruck davon bekommen hatten, daß Jesus doch gewiß seine Macht von Gott haben mußte, so bleiben hier die ihm am günstigsten Gestimmten dabei stehen, daß sie bestreiten, er habe dieselbe vom Teufel. Das war das Höchste, was der Herr durch sein herrliches Wunder und seine holdselige Rede erreicht hatte! —

Hiemit schließt der Evangelist seinen Bericht von den Begebenheiten in Jerusalem nach dem Laubhüttenfeste (von 7, 45 an) und seine Schilderung von Jesu Selbstdarstellung in der Hauptstadt des Landes bei diesem Feste überhaupt (7, 1—10, 21).

Wenden wir von diesem Punkte den Blick zurück auf diesen vierten Hauptteil unseres Evangeliums, so ist nun klar, in wie hohem Grade auch dieser von dem Grundgedanken des ganzen Evangeliums durchdrungen und getragen ist: Jesu messianische Selbstdarstellung für seine Eigenleute, seine Abweisung von den vielen, seine Aufnahme von den wenigen. Durch den ganzen Hauptteil zieht sich eben Jesu Zeugnis von seiner Person und seinem Werke, ein Zeugnis, dessen Wahrheit und Recht, wiewohl es ein Selbstzeugnis ist, zu erweisen gegenüber dem Versuch der Widersacher, es abzulehnen, er nicht verschmäht, und welches in wachsender Klarheit und Stärke ausdrücklich und geradezu ihn als den von Gott gekommenen und von Gott gesendeten Messias bezeichnet — so wie dies oben bei jeder Unterabteilung nachgewiesen worden ist. Und an sein Selbstzeugnis im Worte schließt sich sein Zeugnis im Werke, durch ein so schlagendes Wunder, daß sogar seine Feinde sich nicht ganz dem starken Eindruck desselben entziehen können (9, 16; 10, 21). Aber ebenso klar wie Jesu messianische Selbstdarstellung in diesem Teile sich entfaltet, ebenso deutlich offenbart sich auch die verwerfende und abweisende Haltung, mit der die meisten ihm begegnen, namentlich wieder die Leiter des Volkes. Sie verhärten sich gegenüber Jesu Worten, sie verhärten sich gegenüber dem Zeugnis ihrer eigenen Diener und eines wohlgesinnten Kollegen, sie verhärten sich gegenüber der Wunderthat Jesu. Mordlust, Mordgedanken, Mordversuche — das ist ihre Antwort. So hat sich Judäa aufs neue in der abweisenden Haltung behauptet und befestigt, welche dasselbe schon in den beiden vorhergehenden Hauptteilen gegenüber dem Selbst-

zeugnis Jesu eingenommen hatte. Wohl ist auch in diesem Hauptteil hier und da davon die Rede, daß Jesus hier in der Hauptstadt des Landes Glauben fand (7, 40 ff.; 8, 30.). Aber dieser Glaube ist ohne Tiefe und Wahrheit; derselbe verschwindet wie Rauch ohne eine Spur von sich zu hinterlassen, ja derselbe schlägt in sein Gegenteil, in Haß und Nachstellungen, um (8, 30—59). In all dieses Dunkel rasender Feinde und unzuverlässiger Anhänger scheint ein einsames Licht hinein: der Blindgeborene, welcher knieend zu Jesu Füßen seinen Glauben an ihn bekennt und von dem Munde des Herrn das Zeugnis empfängt, daß er „sehend" geworden ist — ein Bild von den „Schafen" Jesu, wovon in dem letzten Abschnitt des Hauptteils die Rede ist. Aber dieser eine Lichtstrahl dient nur, um so mehr zu zeigen, wie dicht und schwer die Finsternis ist.

Fünfter Hauptteil. 10, 22—12, 11.

Vierter Kreis der öffentlichen messianischen Selbstdarstellung Jesu: in Jerusalem bei dem Tempelweihfeste, in Peräa und in Bethania.

Nach der Darstellung in unserem Evangelium sieht es bei dem ersten Blick so aus, als wenn Jesus in Jerusalem geblieben sei von dem Laubhüttenfeste (im Oktober), bei welchem ja das im vorhergehenden Hauptteil Erzählte sich begab, bis zum Tempelweihfeste (im Dezember), welches in den ersten Worten des neuen Hauptteils genannt wird — also ein Zeitraum von ungefähr zwei Monaten. Das ist jedoch nur scheinbar der Fall. Es ist vielmehr Grund zu der Annahme, daß der Herr, dessen verschiedene Anwesenheiten in Jerusalem im ganzen genommen den Charakter vorübergehender an die Feste Israels geknüpfter Besuche haben, in der besprochenen Zwischenzeit wieder die Hauptstadt verlassen und sich in den Landesteil begeben hat, der ja überhaupt der eigentliche feste Schauplatz für seine Wirksamkeit war, Galiläa. Daß unser Evangelist hievon schweigt, kann uns nicht wundern. Wir haben schon gesehen, daß er mit Galiläa lange fertig ist; nach der in Kap. 6 erzählten Krisis in dem Wirken Jesu in diesem Teil des Landes wendet er seine ganze Aufmerksamkeit auf die Entwicklung der Dinge in den südlicheren Gegenden, speziell in Jerusalem. Hieraus ist es zu erklären, daß er nicht allein es unterläßt, etwas aus jenem Zeitraum von Oktober bis Dezember in dem letzten Lebensjahr Jesu mitzuteilen, sondern auch ganz still davon schweigt, daß der Herr in diesen Monaten wieder Judäa verließ und in die nördlichen Gegenden zog.

In diese erneute Wirksamkeit Jesu in Galiläa fällt denn sein letzter, endlicher Aufbruch von diesem Landesteil (Matth. 19, 1; Mark. 10, 1), um noch einmal sich auf den Weg nach Jerusalem zu begeben, wo er nun leiden und sterben soll. Auf dieser letzten Reise zur heiligen Stadt, auf welcher sich alles das zuträgt, was Matth. 19, 1—20, 28; Mark. 10, 1—45 berichtet wird, und worauf auch Lukas des öfteren hindeutet (9, 51; 13, 22; 17, 11; 18, 31), zog der Herr längs der Grenze zwischen Galiläa und Samaria (Luk. 17, 11), darauf über das Jordanthal nach Peräa (Matth. 19, 1; Mark. 10, 1). Mitten im Winter hat er dann in diesem letztgenannten Landesteil sich an einem Orte befunden, der nicht weit von Jerusalem lag; als das Tempelweihfest nun einfiel — ein Fest, welches, ohne eins von den im Gesetze vorgeschriebenen Wallfahrtsfesten zu sein (5 Mos. 16, 16), doch immer eine Menge Menschen im Heiligtum versammelte, — beschloß er hinaufzuziehen zu der heiligen Stadt, um noch einmal vor seinem letzten Passahfest ein Zeugnis vor den Einwohnern der Hauptstadt und den in Anlaß des Festes dort versammelten Provinzbewohnern abzulegen. Mit diesem seinem Besuch beginnt dann unser Hauptteil.

Derselbe zerfällt in vier Unterabteilungen: A. 10, 22—39: Jesu Selbstzeugnis in Jerusalem bei dem Tempelweihfeste. B. 10, 40—42: Jesus in Peräa. C. Kap. 11: Auferweckung des Lazarus in Bethania. D. 12, 1—11: Jesus wieder in Bethania. Der ganze Hauptteil umspannt einen Zeitraum von ungefähr vier Monaten, vom Dezember bis April.

A. 10, 22—39. Was Jesum aufs neue hinauf nach Jerusalem geführt hat, ist bereits angedeutet. Noch einmal will er da, in der Hauptstadt und in dem Heiligtum, von sich selbst als dem Sohne Gottes zeugen: deshalb zog er auch gerade zu einem Feste herauf, zum Tempelweihfeste.[1]) V. 22. 23. Im Blick auf seine

[1]) Als Judas Makkabäus 165 v. Chr. Jerusalem von den Syrern zurückgewonnen hatte, ließ er den Tempel, der unter dem syrischen Tyrannen Antiochus Epiphanes durch heidnische Opfer geschändet war, reinigen und heiligen und von neuem zu dem wahren Gottesdienste einweihen: die Einweihung fand am 25. Kislev (der ungefähr unserem Dezember entspricht) des genannten Jahres statt und wurde durch ein achttägiges Fest gefeiert. Man beschloß, die Erinnerung an diese frohe Begebenheit durch ein Fest zu begehen, welches alle Jahre zur selben Zeit des Jahres gehalten werden sollte (1 Makk. 4, 36—59; 2 Makk. 10, 1—8). Dieses Tempelweihfest feierte man seitdem als ein fröhliches Fest, vom 25. Kislev an acht Tage lang, besonders mit Illuminationen, sowohl im Tempel, als daheim in den

heidenchristlichen Leser macht der Evangelist ausdrücklich darauf aufmerksam, daß dieses Fest in den Winter falle; er will damit den Grund dafür bezeichnen, daß Jesus bei dieser Gelegenheit nicht wie sonst im Freien auftrat, in einem der Tempelvorhöfe, sondern unter Dach, in der „Säulenhalle Salomos“ [1]); daß er nämlich, jetzt wie früher, gerade das Heiligtum aufsuchte, lag mit in dem Zweck seines Kommens begründet. V. 24. Während er denn hier damit beschäftigt war zu „lehren“, sammelten sich die „Juden“ — die feindlich gesinnten Pharisäer — um ihn, „umringten ihn“ in leidenschaftlicher Zudringlichkeit und forderten ihn auf, nun nicht länger ihre „Seelen in Spannung zu halten“, sondern gerade heraus ihnen zu sagen, ob er der Messias sei. Ein auffallendes Begehren! Hatte denn nicht Jesus einmal übers andere (z. B. 8, 24. 28; 10, 11 ff.) und das in einer durchaus deutlichen Weise ihnen bezeugt, daß er der Verheißene sei? Hatte er nicht zumal bei seiner letzten Anwesenheit in Jerusalem gerade vor den Ohren dieser selben Pharisäer ausdrücklich sich als „Gottes Sohn“ bezeichnet (9, 37), der damals gewöhnlichen Bezeichnung für den Messias? Ja, waren nicht alle seine Aussagen, in welchen er Gott seinen „Vater“ genannt hat (z. B. 2, 16; 5, 17. 20. 21 ff.; 8, 16. 18. u. s. w.), nicht ebensoviele direkte Bezeichnungen seiner selbst als „Gottes Sohn“ gewesen? Unzweifelhaft. Aber die, welche ihn hier „umringen“, bringen ja ihr Begehren keineswegs in gutem Glauben vor. Jesu früheres Selbstzeugnis hatte in Bezug auf Klarheit oder Bestimmtheit nichts zu wünschen übrig gelassen; wenn sie nun ein neues von ihm fordern, so geschieht das nur, um dasselbe als Grundlage für eine neue Anklage zu benützen. Ihr Haß ließ ihnen keine Ruhe. Was ihnen früher nicht gelungen war (7, 32), Jesum als Gotteslästerer zur Strafe zu ziehen, das wollten sie nun aufs neue durchzusetzen versuchen.

Jesus durchschaute unzweifelhaft diese ihre Absicht. Wenn er gleichwohl ihr Verlangen erfüllt, so geschieht es, weil er selbst diese glaubenslose Frage seiner Feinde benützen will, als eine Gelegenheit,

---

Häusern, sein Charakter glich dem des Laubenfestes (s. 2 Makk. 10, 61) bis zu dem Grade, daß man es wohl als „das Laubhüttenfest im Monat Kislev“ bezeichnet findet: 2 Makk. 1, 9.

[1]) Eine Halle an der Ostseite des äußeren Vorhofs, gegen das Kidronthal, welche von dem alten von Nebukadnezar 588 v. Chr. zerstörten salomonischen Tempel zurückgeblieben war. Diese Halle wurde später ein Versammlungsort für die älteste Christengemeinde in Jerusalem: Apostelgeschichte 3, 11; 5, 12.

das Selbstzeugnis abzulegen, um dessen willen er überhaupt nach Jerusalem gekommen war. V. 25. 26. Aber er beginnt seine Antwort damit, daß er diesen Fragern zeigt, daß er gut versteht, wie weit sie davon entfernt sind, ihn im wahren Glauben zu fragen, aus dem Sinn heraus, der wirklich zur Klarheit zu kommen und von einer „Spannung" befreit zu werden wünscht. Wie oft hat er ihnen nicht gesagt, wer er sei, und wie oft haben nicht die Wunderwerke, welche er vor ihren Augen (2, 23; 5, 1 ff.; 9, 1 ff.) ausgeführt hat, ihr Zeugnis zu seinem Worte gefügt? (vgl. 5, 36). Aber das eine ist ebenso vergebens gewesen wie das andere; sie glauben ihm nicht. Und worauf beruht diese ihre beständige Abweisung seiner Selbstzeugnisse? Auf der persönlichen Stellung, welche sie ihm gegenüber einnehmen: sie gehören nicht mit zu seinen „Schafen", von welchen er ihnen gesagt hat, als er das vorigemal in ihrer Mitte war (V. 1—18), sie gehören nicht mit zu den wahren Israeliten, welche, vorbereitet durch das alttestamentliche Gotteswort, ihm mit aufgeschlossenem und empfänglichem Sinne begegneten. V. 27. 28. Nein, fürwahr! sie sind eines anderen Geistes Kinder, — das zeigt ihnen der Herr, indem er ihnen aufs neue das Bild dieser seiner Schafe und des inneren Verhältnisses zwischen ihnen und ihm zeichnet. Seine „Schafe" glauben seiner Rede, und er eignet sie sich an als die Seinen in gemeinschaftstiftender Liebe; sie „folgen ihm", als ihrem Führer und Leiter, gehen nur auf den Wegen, welche er ihnen anweist, und er belohnt ihren Gehorsam damit, daß er ihnen schon hienieden ein Leben schenkt, über welches der Tod keine Macht hat, und welches deren unverlierbares Eigentum werden soll, so gewiß als niemand im stande sein soll, sie aus seiner schirmenden Obhut zu reißen. V. 29. 30. Jedoch bei diesem letzten Gedanken — der Sicherheit der Gabe des Lebens, welches er seinen „Schafen" schenkt, da niemand sie aus seiner beschützenden Hand reißen kann, verweilt der Herr ausführlicher, und zwar so, daß er dabei aufs deutlichste von seiner eigenen Stellung zu Gott Zeugnis ablegt und dadurch in der direktesten Weise das Begehren seiner Zuhörer (V. 24) erfüllt. Jene Unverlierbarkeit des ewigen Lebens, welches Jesus seinen „Schafen" giebt, beruht nämlich eben auf seinem persönlichen Verhältnis zu seinem himmlischen Vater. Der Vater hat ihm diese „Schafe" gegeben: als Glieder des Gottesvolkes, welche durch das alttestamentliche Wort auf den Glauben an Jesus vorbereitet waren, gehörten sie dem Gotte Israels (17, 6), und er hat durch seine „ziehende" Gnade (6, 37. 39. 44) ihren gläubigen An-

schluß an den Sohn bewirkt. Aber dieser himmlische „Vater" ist größer als alle: keiner ist so stark wie er, keiner vermag ihm etwas zu nehmen. Und nun sind der „Vater" und Jesus eins im Wirken und Thun, sowohl, wenn es die Verwirklichung des Erlösungswerkes überhaupt gilt, als wenn es die Bewahrung dieser „Schafe" gilt: sie wirken zusammen in untrennbarer, unauflöslicher Einheit, so daß alle Wirksamkeit des Sohnes mit den Mitteln des Vaters sich vollzieht. Insofern diese „Schafe" Jesu von dem „Vater" gegeben sind, ist die Sorge für sie seine Sache; er hat sie als ihr Hirte zu verteidigen, daß sie die Gabe jenes Lebens nicht verlieren. Aber in diesem seinem Wächteramt steht Jesus nicht allein, sondern in der innerlichsten Verbindung mit dem Vater: diese beiden sind hier, wie in dem ganzen Erlösungswerke überhaupt eines, indem das Werk beider ist, von Jesus jedoch mit den Voraussetzungen und Kräften ausgeübt wird, welche der Vater ihm giebt. So ist die Kraft des Vaters, welcher „größer ist denn alle", die Garantie dafür, daß niemand die Schafe aus Jesu Hand reißen kann.[1])

So haben die Frager eine klare und direkte Antwort auf ihr Verlangen bekommen. Jesus hat sie nicht bloß auf sein früheres Selbstzeugnis in Worten und Werken hingewiesen, welche alle darauf hinausgingen, ihn als Messias zu erweisen, sondern er hat aufs neue, indem er ein ums anderemal Gott seinen Vater nannte, aufs unzweideutigste sich selbst als Gottes Sohn bezeichnet, und zuletzt seine vollständige Einheit mit diesem seinem himmlischen Vater in Werken und Wirken bekundet. Aber wer anders sollte er denn sein als der Messias, der große Verheißene?

V. 31. Der Plan der pharisäischen Frager ging, wie wir gesehen haben, darauf aus, die Messiaserklärung, welche sie von dem Herrn verlangten, als Grundlage für eine neue gerichtliche Anklage zu benutzen. Aber seine Antwort machte sie so rasend, daß sie diesen

[1]) Man sieht hieraus, daß die Aussage des Herrn in V. 30: „Ich und der Vater sind eins", nicht direkt von dem zwischen Gott und seinem Sohne bestehenden ewigen Wesensverhältnis handle, sondern vielmehr von dem historischen Verhältnis zwischen Gott und Jesus, wonach sie eins sind in Bezug auf die Wirksamkeit und das Thun zur Vollbringung des Erlösungswerkes. Auch 1 Kor. 3, 8 bezeichnet derselbe Ausdruck „Einssein" die Einheit im Thun und Wirken. Etwas anderes ist es, daß dies historische Verhältnis hier wiederum auf jenem ewigen Wesensverhältnis beruht und es voraussetzt. Oder welcher andere als Gottes eigener Sohn könnte ohne die frechste Gotteslästerung dies Wort; „ich und Gott sind eins" zu dem seinen machen?

ihren Plan vergaßen; die Erbitterung trieb sie dazu, daß sie sofort eine tumultuarische Justiz üben wollten. Der Gotteslästerer sollte sterben, und das auf der Stelle. Gesteinigt werden mußte er, die Steine sollten seinen frechen Mund nach dem Gebot des Gesetzes (3 Mos. 24, 16) schließen. Wieder sehen sie sich — wie früher bei dem Laubenfeste (8, 59) — nach Steinen um und ergriffen sie schon, um sie auf den Lästerer zu werfen, — da fällt Jesus ihnen mit einer Frage in die Arme. V. 32. Sein Wort ist es, welches ihren wütenden Zorn erregt hat; von diesem seinem Worte wendet Jesus ihre Gedanken hin auf seine Werke, indem er in ruhiger Erhabenheit sie fragt: „Viele herrliche Werke zeigte ich euch von dem Vater; welches Werk ist es unter diesen, um dessen willen ihr mich steinigt?“ Er hatte ja doch nicht bloß mit Worten unter ihnen Zeugnis abgelegt, sein Selbstzeugnis hatte ebensowohl in Werken bestanden, soll er nun von ihrer Hand sterben, so müssen es ebensowohl auch diese seine Werke sein, welche sein Verbrechen ausmachen. Und nun bittet er sie nur, die Beschaffenheit dieser seiner Werke zu bedenken, so muß doch wohl die Unthat, welche sie nun zu vollbringen im Begriffe sind, sich für sie in ihrer ganzen Abscheulichkeit zeigen. „Herrlich“ sind seine Werke gewesen, leuchtende Offenbarungen seiner göttlichen Kraft (s. zu V. 30 und 5, 36; 10, 37). Können sie unter all diesen seinen Werken ein einziges nachweisen, welches ihre Haltung ihm gegenüber in diesem Augenblicke rechtfertigen könnte? V. 33. Seine Frage bringt sie jedenfalls so weit zur Besinnung, daß ihre schon erhobenen Hände sich wieder senken. Sie fühlen den Stachel in seiner Frage; es ist wahr, seine Werke haben es nicht verdient, daß man ihn steinigt. Aber deshalb weisen sie auch die Frage ab, wiewohl sie sich ihrer Wirkung nicht hatten entziehen können. Nein, nicht um irgend eines „herrlichen Werkes“ willen, wie er gesagt hat, soll er sterben; um seiner Lästerworte willen soll er gesteinigt werden. Oder hat er denn nicht, ein Mensch wie sie, in anmaßendem Hochmut „sich selbst zum Gott gemacht“? Hat er nicht hier vor ihren Ohren — der Gipfelpunkt der Gotteslästerung — gesagt, er und Gott seien eins? V. 34—36. Doch haben sie die Steine fallen lassen, und sind so weit abgekühlt, daß es überhaupt wieder nützen kann, zu ihnen zu reden. Unermüdet in seiner Geduld gegenüber diesen verhärteten Fanatikern, sucht Jesus dann sie zu einer richtigeren Würdigung seiner Selbstbezeichnung als Gottes Sohn hinzuleiten. Und er thut dies durch eine Beweisführung, welche geeignet war, gerade auf diese schriftkundigen und schriftforschenden

Kreise Eindruck zu machen. Er erinnert sie daran, daß das „Gesetz" — das Alte Testament[1]) — dessen Autorität fest und unerschütterlich dasteht, die obrigkeitlichen Personen als „Götter"[2]) bezeichnet, weil sie die irdischen Repräsentanten des höchsten und eigentlichen Handhabers alles Rechts und aller Gerechtigkeit, Gottes,[3]) sind, und er bittet sie zu bedenken, ob es dann eine gotteslästerliche Rede sein kann, wenn er sich Gottes Sohn nennt. Den obrigkeitlichen Personen kann jener Name beigelegt werden, weil Gottes Wort an sie erging, d. h. weil sie von Gott zu einem bedeutungsvollen Werke in seinem Dienste berufen sind: sollte dann jene Selbstbezeichnung als „Gottes Sohn" in seinem Munde lästerlich sein, der von Gott „geheiligt", d. h. zu dem größten Werke in seinem Dienste ausgesondert und geweiht ist, und in die Welt gesendet wurde als sein eigener Sendbote? Ist denn nicht sein Beruf ein unendlich höherer, als der der Obrigkeit, sein Verhältnis zu Gott nicht ein unendlich näheres als ihres? Die Voraussetzung hierbei ist natürlich, daß er wirklich der ist, der zu sein er behauptet: der Messias Gottes, sein wirklicher Gesandter: damit steht und fällt die ganze Beweisführung. V. 37. 38. Aber selbst das Recht dieser Voraussetzung unterläßt der Herr nicht nachzuweisen, indem er dafür auf seine Werke hinweist, welche als Ausdruck einer Kraft, welche weit über die Grenzen des menschlichen Vermögens hinausliegt, aus sich selbst den Beweis führen, daß sie „seines Vaters Werke" sind, Wirkungen der eigenen Kraft Gottes, und welche damit einen unwidersprechlichen Beweis für seine Sendung von diesem Gotte bilden. Wollen somit seine Zuhörer ihm nicht glauben — seiner Person an und für sich — so müssen sie doch diesen seinen Werken in dem Zeugnis glauben, das sie für seine göttliche Sendung ablegen. Könnten sie sich nur der Sprache dieser Thatsachen erschließen, so würden sie zur Erkenntnis davon kommen, ein wie wahres und

[1]) Dasselbe heißt „das Gesetz", weil es als Ganzes auf der ersten Schrift in dem ganzen Komplex, dem „Gesetz" im engeren Sinn, den fünf Büchern Moses, beruht, und im Grunde nur eine weitere Entwicklung derselben ist. Vgl. 12, 34; 15, 25; Röm. 3, 19; 1 Kor. 14, 21.

[2]) Ps. 82, 6, wo der Sänger in Gottes Namen so zu den Richtern Israels spricht: „Ich habe gesagt: Götter seid ihr und ihr seid alle Kinder des Höchsten."

[3]) Das gilt in dem Grade, daß vor den Richter geführt zu werden, in der Schrift geradezu „vor Gott geführt werden" heißt: 2 Mos. 21, 6; 22, 8. Zu den Gedanken, daß Gott der Ursprung und Handhaber aller Rechts und aller Gerechtigkeit ist vergl. 5 Mos. 1, 17.

innerliches Verhältnis zwischen ihm und Gott besteht: daß „Gott in ihm ist," in ihm wohnt und durch ihn als durch sein beständiges Werkzeug wirkt, und daß „er in Gott ist," sein persönliches Leben in Gott hat und deshalb auch von ihm sowohl die Ausrüstung wie die Anregung zu seinen Werken empfängt. Aber dann ist er ja wohl Gottes Gesandter.

Mit dem letzten Worte: „der Vater ist in mir und ich in dem Vater," hat Jesus das Selbstzeugnis wiederholt, welches er wenige Augenblicke zuvor abgelegt hatte und welches den rasenden Zorn seiner Zuhörer erregt hatte: „ich und der Vater sind eins" (V. 30). V. 39. Die Wirkung dieser neuen Aussprache ist denn auch eine — wiewohl etwas gedämpfte — Wiederholung dessen, was jenem erstgenannten Worte folgte. Hieß es da, daß „die Juden Steine aufnahmen, um ihn zu steinigen," so heißt es hier, daß „sie wieder (wie 7, 30. 32. 44) ihn zu ergreifen suchten," nämlich um ihn vor den Rat als notorischen Gotteslästerer zu schleppen. So weit hat doch die ruhige Rede des Herrn diese Pharisäer zur Besinnung zu bringen vermocht, daß sie davon abstanden, in wilder Mordbegier selbst Jesu Blut zu vergießen; statt dessen kehrten sie zu ihrem ursprünglichen Plan zurück, welcher sie zu der Wendung in V. 24 gebracht hatte, nämlich ihn vor Gericht zu ziehen und als Gotteslästerer aburteilen zu lassen. Gewonnen Spiel hatten sie doch: diese vor Zeugen ausgesprochenen Worte: „ich und der Vater sind eins", „der Vater ist in mir und ich in dem Vater", waren mehr als hinreichend, um das Todesurteil über sein Haupt zu bringen. So galt es denn also nur, ihn zu „ergreifen." Aber — „er entging ihren Händen." Seine Stunde war noch nicht gekommen; nicht am Tempelweihfeste, sondern am Passahfeste sollte das Lamm Gottes sterben. Noch hielt Gott seine schirmende Hand über ihm, und es gelang ihm — ohne daß angedeutet wird, wie? — zu entschlüpfen.

So ging es bei dieser Anwesenheit in Jerusalem — der letzten, bevor er sich dort darstellte, um zu leiden und zu sterben. Seine Todfeinde — so können die Pharisäer nun mit nur allzu gutem Rechte genannt werden — heischen von ihm eine deutliche Erklärung, ob er der Messias sei, und wiewohl Jesus mit dem vollsten Recht ihnen antworten kann, daß er das ihnen schon so oft gesagt habe, ohne bei ihnen etwas anderes als Unglauben zu finden, legt er doch ein neues Selbstzeugnis ab. Er spricht von seinem Verhältnis zu Gott, welchen er einmal übers andere seinen Vater nennt (V. 25. 29 ff.; 32. 36 ff.), so wie er ausdrücklich und geradezu sich selbst als Gottes

Sohn bezeichnet (V. 36); er zeugt von seiner Stellung gegenüber Gott als der von ihm in die Welt Gesandte, dessen ganzes Wirken getragen und geprägt wird von der innerlichsten Einheit mit ihm (V. 30. 36. 38), und von der segensreichen Wirkung, die er denen gegenüber, die an ihn glauben, ausübt (V. 28); er weist auf das unverwerfliche Zeugnis, das seine Werke für seine Sendung von Gott ablegen, hin (V. 25. 37 ff.) und sucht seine Zuhörer zu einer richtigeren Betrachtung seiner Selbstbezeichnung als Sohn Gottes hinzuleiten, indem er sie auf ihre höchste Autorität, die Schrift, hinweist (V. 34 ff.). Aber alles ist vergebens, dies erneute herrliche Selbstzeugnis findet hier in diesen Kreisen der Hauptstadt keine andere Antwort als erneute Nachstellungen nach seinem Leben. Verglichen mit den nächst vorhergehenden Worten an diese selben Kreise (10, 1 ff.) zeigt diese Rede eine wahrnehmbare Steigerung sowohl in Bezug auf die Klarheit seines Selbstzeugnisses als in Bezug auf die Abweisung, die demselben begegnet. Dort rief das Wort des Herrn doch nur Hohn und Spott hervor, welcher hier und da von einem Teil der Zuhörer zurückgewiesen wurde (V. 20 f.), hier weckt die Rede aufs neue die Mordlust bei den einflußreichsten Kreisen der Hauptstadt. Offenbar naht sich die Verhärtung Judäas ihrem Abschluß, und Jesus verläßt dies verstockte Jerusalem, wo er von jetzt an nicht mehr auftritt, bis er zum letztenmal sich dahin begiebt, um dort zu leiden und zu sterben.

B. 10, 40—42. Dieser verhärtete Unglaube der Hauptstadt wird in ein noch klareres Licht gestellt durch das, was nun von Jesu Wirksamkeit in Peräa und von der Aufnahme, die er hier findet, erzählt wird.

Von diesem Landesteil jenseits des Jordans aus, hatte, wie wir oben sahen, der Herr jenen Besuch zum Tempelweihfeste unternommen, von dem eben die Rede war. V. 40. Nun kehrte er wieder dorthin zurück. Der Aufenthalt in der Hauptstadt war gefahrvoll für ihn und seine Stunde war noch nicht gekommen. Er begab sich hier an den Ort, welcher der Schauplatz für das erste Auftreten des Täufers gewesen war — nämlich ehe er denselben nach Ainon nahe bei Salim verlegte (3, 23) — jenes peräische Bethania (1, 28), wo Jesus seine ersten Jünger berufen hatte (1, 35 ff.). Hier „blieb" er, indem er hier in dieser für ihn und für sie so erinnerungsreichen Gegend den größten Teil der Zeit vom Dezember (dem Tempelweihfest) bis zum April (dem Passahfest) zubrachte. V. 41. Und hier in diesen abseits gelegenen Gegenden findet er nicht wenig von dem

Glauben, den er in Judäa und Jerusalem vergebens gesucht hatte, offenbar eine Nachwirkung der Wirksamkeit des Täufers an diesen Orten. Auf diesen seinen Vorläufer weisen ausdrücklich die „Vielen" hin, welche zu dem Herrn kommen, um sein Zeugnis zu hören, und im ganzen ihm persönlich nahe treten, indem sie erklären, daß der Täufer ganz sicher nicht irgend ein „Zeichen" gethan habe, daß aber „alles was er von Jesus gesagt habe, wahr sei." Im Lichte der Unterweisung des Herrn, welcher diese Provinzbewohner ihre Herzen öffneten, lernten sie sowohl ihren früheren Lehrer Johannes als ihn, dessen Vorläufer er war, nach ihrem inneren Verhältnis beurteilen: Johannes, der keine solche äußere Legitimation für seine göttliche Sendung hatte aufweisen können, wie Jesus, aber an dessen Wort von dem Größeren, der nach ihm kommen solle, sie doch geglaubt hatten, bis sie jetzt bei der persönlichen Anwesenheit des Herrn in ihrer Mitte den augenscheinlichen Beweis für die Wahrheit seines Zeugnisses bekamen. V. 42. Denn hier traf Jesus den Glauben, der das Vermögen giebt, ihn zu erkennen als den, der er ist. Aber welcher Gegensatz zwischen den Menschen in diesem Erdenwinkel und den Einwohnern der Hauptstadt! Hier, in Peräa, eine Wirksamkeit des Vorläufers, nicht begleitet und bestätigt durch irgend welches „Zeichen", und doch Glaube an sein Wort, ein Glaube, der nun durch das eigene Zeugnis des Herrn gekrönt wurde, welches sie gleichfalls im Glauben annahmen; dort, in Jerusalem, eine einmal ums andere wieder aufgenommene und fortgesetzte Wirksamkeit des Größeren, dessen Vorläufer der Täufer nur gewesen war, begleitet und bestätigt durch die herrlichsten Wunder, und doch Unglaube gegen sein Wort und seine Werke, ein Unglaube, der längst den Charakter der Verhärtung angenommen hatte! Und doch sollte diese bewußte Verhärtung innerhalb der tonangebenden Kreise der Hauptstadt noch tiefer werden, und das nach einer noch schlagenderen Offenbarung der Wunderkraft Jesu, so wie das nun im nächsten Abschnitt geschildert wird.

C. Kap. 11. Hier wird nämlich von einem neuen „Zeichen" des Herrn erzählt, von einem Wunder der überwältigendsten Art, draußen vor den Thoren Jerusalems und vor Scharen von Einwohnern der Stadt vollzogen, durch welches er wieder sich als Gottes Sohn vor den leitenden Kreisen der Hauptstadt und vor dem gewöhnlichen Volk darstellt: Die Auferweckung des Lazarus. Und die Wirkung? Sie ist die, daß die Hohenpriester und die Pharisäer nun einen förmlichen Beschluß darüber fassen, daß Jesus

sterben soll; dem gegenüber ist die Begeisterung des gewöhnlichen Volkes über das herrliche Werk von keiner Bedeutung: das war ja in der Gewalt dieser seiner Herren. Hiermit hat Judäa endgiltig seine Antwort auf die Selbstdarstellung des Herrn vor ihren Augen gegeben, der Knoten des großen Dramas ist bis zum äußersten geschürzt, die Schlußkatastrophe steht vor der Thür. — Das Kapitel zerfällt in zwei Teile: 1) V. 1—44: Das Wunder; 2) V. 45—57: Die Wirkung des Wunders.

1) 11, 1—44. Während Jesus, wie vorhin erzählt, sich in oder bei dem peräischen Bethania aufhielt, empfing er eine Botschaft von einer anderen Stadt desselben Namens, Bethania am Ölberg, nur fünfzehn Stadien, d. h. drei Kilometer östlich von Jerusalem.[1]) Hier wohnte eine Familie, welche dem Herrn nahe verbunden war, nicht allein durch die Bande des Glaubens, sondern auch durch die der persönlichen Bekanntschaft und der gegenseitigen Liebe: Lazarus und seine beiden Schwestern Martha und Maria (Luk. 10, 38 ff.). V. 1—3. Aber die Botschaft, welche der Herr nun empfing, war eine Trauerbotschaft: die Schwestern ließen ihm sagen, daß ihr Bruder krank sei. Während nun schon diese ihre Hinwendung an Jesus andeutet, daß die Krankheit gefährlich sei, enthielt doch der Wortlaut der Botschaft keine ausdrückliche Bitte an ihn, hier zu helfen, wo alle andere Hilfe sich als unwirksam erwiesen hatte. Aber der Gedanke des Schwesternpaares, indem sie den Herrn von dem Zustand ihres Bruders unterrichteten, kann ja doch nur der gewesen sein, daß, wenn Jesus die Nachricht bekäme, seine Liebe ihn zum Helfen treiben würde; ein solcher stummer Anruf an seine Liebe liegt ja schon in der Art und Weise, in welcher sie ihren kranken Bruder bezeichnen: „der, den du lieb hast." V. 4. Der Sendbote empfängt sofort die Antwort des Herrn, die auch von den Aposteln gehört wurde, — aber eine Antwort, welche die Möglichkeit für zwei weit abliegende Deutungen offen ließ: „diese Krankheit ist nicht zum Tode, sondern zur Ehre Gottes, daß der Sohn Gottes dadurch geehret werde." Jesu Meinung bei diesem Wort, welche wir freilich im Licht der folgenden Erzählung leicht verstehen können, ist die, daß die Krankheit des Lazarus nicht ihr Endziel in seinem Tode habe — so daß, wenn er gestorben wäre, damit dann die Bestimmung der Krankheit und Gottes Absicht mit

[1]) S. V. 18. Jetzt eine kleine aus 30—40 Hütten bestehende Landstadt, el Azarije, von Muselmännern bewohnt.

ihr erreicht sei; daß diese Krankheit vielmehr ihren Endzweck darin hat, die Ehre des Sohnes Gottes — und damit Gottes eigene Ehre — zu fördern, d. h. dahin zu wirken, daß Gottes Sohn, und damit Gott selbst, sein Vater, von den Menschen in seiner Herrlichkeit anerkannt werde, eine Anerkennung, welche dadurch bewirkt werden soll, daß er, der Sohn Gottes, Lazarus vom Tode auferweckt, in welchen ihn die Krankheit geführt hat, und durch diesen Sieg über den Tod seine göttliche Macht zeigt. So mußten auch die Schwestern die Antwort verstehen, wenn nun der Bote sie ihnen brachte. Denn da war Lazarus schon tot und begraben;[1]) bekamen sie dann den Bescheid von dem Herrn, daß diese Krankheit „nicht zum Tode" sei, so konnten sie, wie die Dinge nun lagen, dies Wort nicht anders verstehen, als daß Jesus die Absicht habe, ihn von den Toten aufzuerwecken — eine Hoffnung, die sich auch in Marthas Wort V. 22 ausdrückte. Anders die Apostel. Diese hatten ja nicht den Schlüssel zum rechten Verständnis des Wortes, welchen die Schwestern in dem Tode des Lazarus besaßen; sie mußten deshalb die Meinung des Herrn dahin verstehen, daß er die Krankheit hindern wolle, den Tod des Lazarus herbeizuführen, d. h. ihn von derselben zu heilen, — eine Auffassung, welche dann auch in ihrem Worte V. 12 sich ausspricht. V. 5—7. Wenn nun Jesus, nachdem er diesen Bescheid gegeben hat, trotz seiner innerlichen Liebe zu diesem Geschwisterkreis (welche der Evangelist gerade in diesem Zusammenhang hervorhebt),

---

[1]) Das geht aus folgender Berechnung hervor. Das peräische Bethania lag unzweifelhaft am Jordan (das geht aus einer Vergleichung zwischen Joh. 1, 28 und Matth. 3, 6 hervor), und zwar kaum weit oben im Jordanthal, wahrscheinlich ziemlich gerade östlich von Jerusalem — (der Täufer hat sicher den Schauplatz für sein Auftreten in diesen Orten in der Nähe der Hauptstadt gewählt, was ja auch Mark. 1, 5 angedeutet wird: „alle Einwohner Jerusalems zogen zu ihm heraus"). Dann aber hat der Abstand zwischen beiden Bethanias ungefähr 30 Kilometer d. h. einen Tagemarsch betragen. Nach V. 17 hatte nun Lazarus, da Jesus zu seinem Grabe kam, schon vier Tage in demselben gelegen. Rechnet man nun, daß Jesus einen Tag zur Reise zugebracht hat, nimmt man dazu die zwei Tage in V. 6 und den einen Tag, welchen der Bote zur Rückreise gebraucht hat, so bekommt man diese vier Tage heraus, woraus hervorgeht, daß Lazarus nicht so sehr lange, nachdem der Bote das Haus der Schwestern verlassen hatte, begraben sein muß. Aber da nun die Juden ihre Toten ganz kurz nach ihrem Tode zu begraben pflegten, — noch am Sterbetage selbst, vor Sonnenuntergang — so muß Lazarus gleich nach dem Aufbruch des Boten gestorben sein: als der Herr die Botschaft von seiner Krankheit bekam, war er schon eine Leiche.

gleichwohl zwei volle Tage in Peräa bleibt, so war das ein Zug aus der gehorsamen Unterwerfung unter den Willen des Vaters, welche überhaupt sein ganzes Verhalten, namentlich auch gerade in dieser Sache, bezeichnet. Gott wollte, daß er warten sollte mit seiner Abreise, damit eine gewisse Zeit vergehen sollte nach Lazarus Tode, bevor Jesus dahin kam; bei diesem großen Wunder, der schlagendsten Offenbarung der Wunderkraft Jesu für das widerstrebende Volk Judäas, sollte alles darauf angelegt sein, jeden Zweifel an der Wirklichkeit des Wunders als solchen auszuschließen, um jede Einwendung und jeden Versuch einer „natürlichen" Erklärung zu Boden zu schlagen. Deshalb sollten mehrere Tage zwischen dem Tode und dem Auferstehen vergehen, so viele, daß für den gewöhnlichen Fall die Verwesung schon eingetreten sein mußte (V. 39). Deshalb wies Gott seinem Sohn diesen zweitägigen Aufenthalt in dem Lande jenseits des Jordan an (s. 5, 20), und der Sohn gehorchte willig der Anweisung des Vaters. Erst nach dem Verlauf der zwei Tage fordert er seine Apostel dazu auf, zusammen mit ihm wieder nach Judäa zu ziehen. Diese stutzen bei der Aufforderung. V. 8—10. Wie wir oben sahen, haben sie ja ihres Meisters Rede V. 4 dahin verstanden, daß er beabsichtigte, Lazarus von der Krankheit zu heilen, von deren tödlichem Ausgang sie noch nichts wußten, während Jesus gewiß schon in dem Augenblick des Todes seines Freundes in seinem Innern die Mitteilung darüber von seinem Vater empfangen hatte. Und von diesem Verständnisse aus müssen sie ja seinen Plan, nach Judäa zurückzureisen, höchst auffallend finden. Oder konnte denn nicht ihr Meister in diesem Falle, wie auch sonst wohl (z. B. 4, 47 ff.) aus der Ferne heilen, ohne sich persönlich bei dem Kranken einzufinden? Und würde nicht das letztere hier den höchsten Grad von Unvorsichtigkeit, ja Dreistigkeit verraten? Judäas Volk hatte schon längst dem Herrn die feindlichste Gesinnung gezeigt; Bethania am Ölberge lag unmittelbar bei Jerusalem, und in Jerusalem war er ja kurz zuvor bei dem Tempelweihfeste der Gefahr der Steinigung ausgesetzt gewesen! Aber Jesus beruhigt seine besorgten Jünger, indem er ihnen vorhält, daß man innerhalb der Zeit des Wirkens, die Gott einem angewiesen hat,[1]) ruhig und sicher geht; so lange kann niemand sein Wirken unterbrechen; erst wenn die von Gott bestimmte Arbeitszeit abgelaufen ist, kann und wird jemandes Werk

[1]) Diese wird nämlich durch die zwölf Tagesstunden abgebildet, ganz wie 9, 4.

abgebrochen. V. 11—13. Und nach einer Pause, während welcher er seinen Jüngern überläßt, sich diesen in bildlicher Form ausgesprochenen Gedanken zu ihrer Beruhigung zu eigen zu machen, wiederholt er aufs neue seinen Entschluß, nach Judäa zu ziehen, indem er den Grund dafür, und zwar in einer neuen bildlichen Rede, hinzufügt: Lazarus, den er als ihrer aller „Freund" bezeichnet, um sie zu ermuntern, ihm auf einem Wege zu folgen, wo doch er allein der Handelnde sein sollte, — Lazarus ist „eingeschlafen", aber er „geht hin, um ihn aufzuwecken" [1]). Daß die Jünger diese bildliche Rede des Herrn nicht verstanden, ist ja nach ihrer Auffassung seiner früheren Auslassung über die Krankheit des Lazarus natürlich genug; aber ihre Antwort zeigt, daß sie ebensowenig im stande gewesen sind, sein Wort von den „zwölf Stunden des Tages" sich anzueignen, worin man sicher umhergehen kann ohne „zu straucheln". Offenbar wollen sie nämlich auch jetzt noch ihren Meister von der bedenklichen Judäa-Fahrt abhalten; in dieser Absicht wenden sie nun seine neue Auslassung über den „Schlaf" des Lazarus an. Ist ihr „Freund" in Schlaf gefallen, so ist dies ja der beste Beweis dafür, daß Jesus bereits, — so wie sie ja wußten daß er's wohl konnte, — ihn aus der Ferne geheilt hat; dann ist es ja noch weniger notwendig für ihn und für sie, nach Judäa zu ziehen, da gilt es ja nur, ihn diesen guten Schlaf benützen zu lassen, womit die Wendung der Krankheit gegeben ist, so wird er von selbst „wieder besser werden".

V. 14. 15. So sagt denn der Herr geradezu, daß Lazarus

---

[1]) Lazarus' Tod kann der Herr als ein Schlafen bezeichnen, weil derselbe zum Aufhören nach vier Tagen bestimmt, das nicht ist, was die allgemein menschliche Betrachtung unter dem Tode versteht. Für die allgemein menschliche Betrachtung steht der Tod als Negation und Aufhören des Lebens da. Der Tod macht dem Leben definitiv ein Ende: der Tote ist unwiderruflich von den Lebendigen und dem Lande der Lebendigen geschieden. Aber das war bei Lazarus nicht der Fall. Er sollte ja nach dem Verlauf weniger Tage zu dem Leben zurückkehren, in dasselbe auf ganz demselben Punkte eintreten, wo er früher gestanden hatte, und von nun an sein Leben wieder durchleben, als wenn er niemals erfahren hätte, was nun mit ihm geschehen war. Das heißt ja aber nicht „sterben" nach der allgemein menschlichen Auffassung dieses Wortes; ein solcher Zustand, in welchem sich Lazarus jetzt befand, ist ja kein definitiver Todeszustand, sondern gleicht vielmehr einem Schlafe, insoweit derselbe, wie dieser, nur eine zeitweilige Suspension der Lebensfunktionen ist, welche bald wieder in volle Wirksamkeit treten sollen, — ein Zustand, worin der Leib freilich passiv daliegt, wie im Schlafe, aber das nicht hat, was das Charakteristische für den Tod ist, daß derselbe eine bleibende Ausschließung von dem Leben enthält.

tot ist — ein Wort, das wie ein Blitz in dunkler Nacht in ihre Gedanken fallen mußte, die sich ja in so ganz anderer Richtung festgesetzt hatten, — und fügt hinzu, daß er um ihretwillen froh sei, daß er nicht dagewesen sei, als dies geschah. Denn wäre er im Krankenhause gewesen, dann würde er nicht anders gekonnt haben, als Lazarus Tod hindern; — andernfalls würde er ja Anlaß zum Zweifel gegeben haben, entweder in Bezug auf seinen Willen oder in Bezug auf sein Vermögen, der Krankheit zu gebieten, und dadurch geradezu der Wirkung seiner eigenen Verkündigung von sich selbst als Gottes Sohn entgegengearbeitet haben; aber bei der Heilung des kranken Lazarus würde die Auferweckung des Toten unterblieben sein, das Wunder, welches so viel größer war als eine Krankenheilung, würde ungethan geblieben sein, und die Stärkung des Glaubens der Jünger, welche jetzt eintreten wird, und welche eben jetzt, nur wenige Wochen vor der tiefsten Erniedrigung ihres Meisters, so hoch vonnöten war, die würde ihnen dann nicht zu teil geworden sein. Deshalb freut sich Jesus, daß er nicht bei dem Krankenlager des Lazarus zugegen gewesen sei; denn sein Fernsein hatte nach Gottes Willen, welcher hier alles geordnet hat, den Zweck, daß „sie glauben sollten." Nach dieser Äußerung seiner Freude im Gehorsam gegen seinen Beruf, einer Freude, welche ihm jetzt mitten unter den Sorgen über den Tod seines „Freundes" aufleuchtete, wiederholt er seine Aufforderung an die Apostel, ihm dahin zu folgen, wo der Leichnam des Lazarus ihn erwartete. V. 16. Die Zwölfe sind offenbar außer stande, sich gegenüber diesen Gedanken des Herrn zu orientieren; jedenfalls ist ihr Verständnis seines Wortes in V. 9 und 10 allzu unklar — wohl auch ihr Glaube noch zu schwach — als daß sie hätten volles Vertrauen dazu fassen sollen, daß, wenn er nun nach Judäa ging, um ein herrliches Wunder im Dienste seines Berufs auszuführen, er dann sicher unter dem Schutze seines Vaters war, der ihm diesen Gang befohlen hatte. Aber war auch ihr Glaube schwach und ihr Verständnis mangelhaft, so war doch ihre Liebe zu ihrem Meister tief und echt; das eine wie das andere spricht sich in dem Worte aus, das einer unter ihnen an seine Brüder richtete: „Laßt uns mit ihm ziehen, daß wir mit ihm zusammen sterben." Geht er in die Höhle des Löwen, so soll er jedenfalls nicht alleine gehen. Thomas, der ehrliche Zweifler (20, 25) ist es, welcher diese Worte spricht, welche übrigens beweisen, daß er bei all seiner nüchternen Bedenklichkeit (14, 5) doch warme und starke Empfindungen in seinem Herzen nähren konnte.

V. 17—19. Schon vor vier Tagen war Lazarus begraben worden, das war die Botschaft, welche Jesus und sein Gefolge traf, als sie sich der kleinen Stadt näherten, wo alle von dem Leid ergriffen waren, welches eine von den angesehenen[1]) Familien des Orts getroffen hatte. Das Leid hatte auch außerhalb der Mauern des Landstädtchens Teilnahme erweckt: viele von den „Juden" — d. h. aus den Jesus feindlich gesinnten Kreisen, die zuerst und vornehmlich von den Pharisäern und dem Rat repräsentiert waren — waren aus dem nahen Jerusalem herausgekommen, um den Schwestern ihre Teilnahme zu beweisen, eine im damaligen Israel heilig gehaltene, unverbrüchliche Sitte, deren Innehalten auch nicht durch das bekannte Verhältnis dieser Familie zu Jesus von Nazareth gehindert werden konnte, wie wenig Beifall auch dasselbe natürlich eben in diesen Kreisen fand. V. 20. Martha, deren hausmütterliche Geschäftigkeit (vgl. 12, 2; Luk. 10, 40 ff.) selbst diese Zeit der Trauer[2]) nicht hatte dämpfen können, war vermutlich in Küche und Keller beschäftigt, um für alle diese Gäste zu sorgen; während dieses ihres Herumkramens, welches sie in Berührung brachte mit vielen der Ankommenden, bekam sie zu hören, daß Jesus sich nahe, und mit klopfendem Herzen ging sie ihm entgegen, während die stille, in sich gekehrte Maria (Luk. 10, 39) in dem Hause saß, wo sie sich ihren Schmerzen hingab. V. 21. Marthas Begegnung mit dem Herrn war eine tief bewegte: „Herr, wärest du hier gewesen, mein Bruder wäre nicht gestorben", mit diesen Worten fällt sie ihm zu Füßen. Es ist eine stille, schmerzliche Klage, welche sich in diesen Worten ausspricht, aber keine Spur von Vorwurf, als wenn sie sich darüber beklagen wollte, daß Jesus nicht sofort der Aufforderung Folge geleistet habe, die er durch den Boten der Schwestern empfing; sie wußte ja, daß er gleichwohl zu spät gekommen wäre: der Bruder war ja schon tot, ehe der Bote den Herrn erreichte (s. o. S. 275 Anm.). — V. 22. Aber Martha fügt noch ein anderes Wort hinzu, worin sich eine starke glühende Hoffnung ausspricht, wiewohl sie dieselbe nicht zu einem Wunsche zu gestalten wagt, denn die Sache scheint ihr zu groß, eine Hoffnung, welche in ihrem Herzen bereits entzündet ist durch den Bericht des Sendboten über das Wort Jesu: „diese Krankheit ist nicht zum Tode," und welche nun durch das Kommen des Herrn neue Nahrung empfängt:

[1]) Das geht aus den V. 19 berichteten zahlreichen Trauerbesuchen von „Juden" aus der Hauptstadt hervor.

[2]) Die eigentliche Trauerzeit dauerte in Israel sieben Tage (vgl. 1 Sam. 31, 13; Judith 16, 23); in dieser Zeit machte man auch die Trauerbesuche.

„aber ich weiß auch noch, daß alles, warum du Gott bittest, das wird er dir geben." Selbst jetzt, meint sie, wo Lazarus schon in seinem Grabe als Beute des Todes liegt, selbst jetzt wird Gott auf Jesu Gebet ihn dem Leben zurückgeben: so viel wird Jesu Gebet vermögen.

Eine starke Glaubenszuversicht spricht sich in diesem Worte Marthas aus, und doch zeigt sie sich in demselben mit einer doppelten Schwachheit behaftet. Einerseits hat sie nicht den rechten Blick für die Bedeutung der Person Jesu für die Sache, um die es sich hier handelt: Gott ist es, welcher die Lebendigmachung bewirken muß; er thut es auf Jesu Fürbitte, aber Jesus selbst ist doch bloß das Werkzeug seiner Allmacht. Andererseits verweilen Marthas Gedanken einzig und allein bei dem, was sie persönlich angeht, bei der Rückkehr des Bruders in das irdische Leben; sie ist nicht im stande, das Einzelne im Zusammenhang mit dem Allgemeinen zu erblicken, welches alle Gläubigen angeht: die Auferweckung der Toten überhaupt, wovon ja die ihres Bruders nur eine einzelstehende Offenbarung ist, gleichsam ein einzelnes Beispiel von der Vernichtung der Macht des Todes, welcher für alle eintritt, welche Teil an dem Leben des Glaubens empfangen haben. In beider Hinsicht sucht nun Jesus durch sein Gespräch mit dem traurigen Weibe ihr vorwärts zu helfen: V. 23—27, er will ihren Blick lenken auf den Sieg über den Tod, der aller Gläubigen seliges Los ist, und er will sie erkennen lehren den tiefen Zusammenhang zwischen diesem Siege über den Tod und seiner Person — als dieses Sieges einzigster Quelle, — zwei Gedanken, welche freilich auf dem Grunde ihres Herzens als in und mit dem Glauben an Jesus als Gottes Sohn gegeben ruhen, welche aber jedenfalls noch weit davon entfernt sind, bei ihr zum klaren Bewußtsein gekommen zu sein.

V. 23. In dieser Absicht beantwortet der Herr die von Martha ausgesprochene Hoffnung mit den Worten: dein Bruder soll auferstehen, der Tod soll ihn nicht in seiner Macht behalten. Was Jesus hierbei in Gedanken hat, ist ganz sicher Lazarus' nun bald bevorstehende Lebendigmachung. Aber er sagt das nicht. Er führt vielmehr die Gedanken der Schwester von diesem ihrem einzigsten Wunsch und Hoffnung ab, und richtet sie darauf, daß überhaupt ihrem Bruder eine Befreiung von dem Tode bevorsteht, ohne anzudeuten, daß dieselbe sofort stattfinden wird. Von dem einzelnen, was ihr ausschließend im Sinn liegt, will er ihre Gedanken auf das Allgemeine richten, wovon jenes nur eine vereinzelte Offenbarung ist: es

giebt eine Lebendigmachung aus dem Tode, und an derselben soll ihr Bruder Teil bekommen. V. 24. Marthas Antwort verrät eine resignierte Enttäuschung. Ohne noch im stande zu sein, ihre Gedanken hinauf zu jenem Allgemeinen zu richten, heftet sie dieselben auch weiterhin an ein Spezielles und Einzelnes, aber nun nicht mehr auf die augenblickliche Lebendigmachung des Bruders — sie versteht im Gegenteil Jesus so, als wenn er ihre Hoffnung auf diese abgewiesen habe — sondern vielmehr „auf die Auferstehung am jüngsten Tage“.[1]) Ja, das weiß sie freilich, daß die bevorsteht, aber darin kann sie nur einen armseligen Trost finden. V. 25. 26. So ergreift denn der Herr aufs neue das Wort, und zwar so, daß er einerseits das Allgemeine hervorhebt, worauf er schon V. 23 hinwies, aber jetzt so, daß er es vertieft und Martha zu einem eindringenderen Verständnis desselben verhilft, — und andererseits seine Person an den Platz stellt, welchen dieselbe hier einnimmt. Er zeigt Martha, daß der Sieg über den Tod, welcher sich in der Auferstehung offenbart, nur die unausbleibliche Konsequenz des neuen geistlichen Lebens ist, welches nun angebrochen ist, eines Lebens, welches so mächtig ist, daß der Tod keine Macht über dasselbe hat. Und er bezeugt, daß er in seiner Person der ist, an den die Auferstehung absolut geknüpft ist, ebenso wie jenes Leben, dessen notwendige Konsequenz die Auferstehung ist, eben in und mit dem Glauben an ihn gegeben ist. Hiemit hat er die leibliche Lebendigmachung, die Auferstehung, welche ausschließend vor Marthas Gedanken stand, und zwar in einer einzelnen bestimmten Form, nämlich als ein Zurückkehren vom Tode zu diesem irdischen Leben, in ihren absoluten Zusammenhang mit der geistlichen Lebendigmachung gebracht, und hat auf die Bedeutung seiner Person für diese beiden Vorgänge hingewiesen, sowohl für die geistliche Lebendigmachung, als für deren Frucht und Folge, die Auferstehung des Leibes. Ja er, welcher hier zu ihr redet, er in seiner Person ist die „Auferstehung und das Leben“; an ihn sind sie beide geknüpft, sowohl die Auferstehung, um welche ihre Gedanken und seine Worte hier sich gedreht haben, als das „Leben“, welches die Voraussetzung derselben ist, das neue geistliche Leben, welches Jesus bringt und in seiner

[1]) Die Auferstehung des Leibes am jüngsten Tage war zu der Zeit Volksglaube in Israel, wo dieselbe von den Pharisäern gelehrt wurde (Apostelgeschichte 26, 8), während die Sadducäer nicht bloß diese, sondern auch das persönliche Dasein nach dem Tode überhaupt (Apostelgeschichte 23, 8) bestritten.

Person ist (6, 33), und welches auch dem Leibe den Sieg über den Tod sichert (6, 40). Durch den Glauben an ihn erfährt der Mensch beides. Das Leben, welches dem Gläubigen in Kraft seines Glaubens eignet, ist ja ein ewiges (3, 15 f.; 5, 24 u. s. w.), kann also durch den Tod des Leibes nicht aufgehoben oder gestört werden, sondern ist vielmehr im stande auch den Leib, ob derselbe auch stirbt, vom Tode zu befreien: der Glaubende soll trotz des Todes leben, nach seiner ganzen Persönlichkeit, als ein seelisch-leibliches Wesen. Ja noch mehr! Der „Tod", welchen der Glaubende zu erfahren bekommt, ist kein Tod, eben weil derselbe nicht sein wesentliches Leben berührt, und deshalb auch nicht im stande ist, seinen Leib, den einzigsten Teil seiner Persönlichkeit, welchen derselbe überhaupt betrifft, in seiner Macht zu behalten: der Glaubende stirbt überhaupt nicht. — Das sind Gedanken, welche unendlich weit über jenes Wort Marthas hinausgreifen, daß Gott sicher Jesus „geben" werde, warum er ihn bitten würde. Jesus ist etwas weit anders, als ein Werkzeug für Gottes lebenschaffende Allmacht; er selbst ist des Lebens Quelle. Und doch lagen, wie oben bemerkt, diese Gedanken schon in dem Glauben Marthas an Jesu Person, wiewohl nur unbewußt; warum es sich für den Herrn handelt, ist mehr, dieselben ihr zum Bewußtsein zu bringen, als dieselben ihr wie etwas Neues beizubringen. Deshalb fügt er zum Zweck ihrer Entwicklung die Frage hinzu: „Glaubst du das?" V. 27. Und Martha kann nun nach Jesu Rede mit einem ehrlichen Ja antworten, eine Antwort, welche sie damit begründet, daß sie ihren Glauben an den Herrn als Messias, den Sohn Gottes bekennt, in und mit welchem Glauben im Grunde alles gegeben ist.

V. 28—30. Gegenüber Martha hat Jesus durch dieses Gespräch seinen Zweck erreicht; nun sendet er sie fort, ihre Schwester zu holen, und sie kann ihn verlassen, weil ihre Seele nun zufrieden gestellt ist. Nun steht es klar vor ihr, daß ihr Bruder selbst jetzt im Tode und trotz des Todes in einem unverlierbaren Leben steht; er ist nicht tot, ob auch sein Leib im Grabe ruht. Gegenüber diesem Gedanken, der ihr nun so klar und gewiß geworden ist, tritt der Wunsch zurück, den sie zuvor in so brennendem Verlangen genährt hatte, daß der Bruder in das irdische Leben zurückkehren möchte. So geht sie denn still und resigniert, und doch mit einem Herzen voll seliger Freude wieder heim und ruft Maria, aber „heimlich", damit nicht die „Juden", diese Feinde Jesu, von der Sache erführen und ihr auf dem Fuße folgten, und durch ihre Anwesenheit die Begegnung zwischen ihr und

dem „Lehrer“ [1]) stören möchten, welcher sie draußen vor der Stadt erwartete, auf derselben Stelle, wo er das Gespräch mit der Schwester gehabt hatte. Und Maria ist nicht säumig, dem Rufe zu folgen; in froher Überraschung, welche die lähmenden Fesseln der Trauer bricht, steht sie eilends auf, um sich an die von Martha bezeichnete Stelle zu begeben. V. 31. Doch — der Gefolgschaft der „Juden“ entging sie nicht. In dem raschen Aufbruch Marias sahen sie einen plötzlichen Ausbruch ihrer trauernden Sehnsucht, welche sie hinaus zu des Bruders Grabe trieb, und diese lästigen „Tröster“ folgten ihr nach der damaligen Sitte, welche den zur Teilnahme Gekommenen verbot, den Trauernden auch nur einen Augenblick allein zu lassen. Wie sehr dies nun auch den Wünschen der Schwestern zuwider war, so stand es doch so wenig im Widerspruch mit dem Willen Jesu, daß er vielmehr eben dies wünschen mußte. Diese „Juden“ sollten gerade bei dem Wunder zur Stelle sein; eben *um ihretwillen* sollte es geschehen, zu einem letzten Zeugnis vor ihnen. V. 32. 33. Und doch ward des Herrn Herz von heiligem Zorn ergriffen, als er sie sah. Indem Maria, ganz wie die Schwester, wenige Augenblicke zuvor zu den Füßen Jesu mit derselben stillen schmerzlichen Klage niederfällt: „Herr, wärest du hier gewesen, so wäre mein Bruder nicht gestorben,“ stehen diese harten Menschen da und vergießen die herkömmlichen Mitleidsthränen. Welcher Kontrast! Auf der einen Seite Maria, das herzenswarme liebende Weib, in dem Trauerschmerz aufgelöst zu Jesu Füßen, auf der anderen Seite diese Juden, deren Herzen allen milden Gefühlen verschlossen waren, ja bei welchen in diesem Augenblick die alte Erbitterung in ihrem Innern bei dem Blick auf den bis in den Tod verhaßten Galiläer sich zu regen begann, aber welche doch heuchlerische Thränen aus ihren Augen drückten, weil das Zeremoniell sie jetzt verlangte. Gerade der Gegensatz zwischen diesen beiden Arten von Trauer ist es, welcher den heiligen Zorn bei Jesus erregt: als er Maria weinen *und* die Juden weinen sah, „da ergrimmete er im Geiste“, im Innersten seiner Seele. Doch diese seine Erbitterung durfte er nicht zum Ausbruch kommen lassen, wie es sonst geschehen war, wenn er mit flammenden Worten diese seine heuchlerischen Todfeinde gestraft hatte. Hier angesichts von Trauer und Tod sollte Stille herrschen: was nützte es auch jetzt, wenige Wochen vor seinem eigenen Tode zu diesem Kreise zu *reden*? Es war das *Werk*, das Wunder, welches jetzt das Wort nehmen

[1]) Über diese Bezeichnung Jesu, welche in dem Kreise seiner Anhänger die herkömmliche war, s. o. zu 1, 38.

mußte. Deshalb bezwang der Herr seinen Zorn, indem er mit sich kämpfte, so daß er erzitterte, um zu verhindern, daß derselbe zu Worte käme; nach diesem Siege über seinen Zorn — V. 34 — richtete er an die beiden Schwestern die Frage: „Wo habt ihr ihn hingelegt"? Denn nun war die Stunde des Wunders gekommen. Und die Schwestern antworten: „Herr, komm und siehe!" So setzte sich der Zug in Bewegung zum Grabe, Jesus von Martha und Maria geleitet, die Juden in Scharen ihm nachdrängend. Welche Gedanken bewegten wohl während dieser Wanderung die Seelen der Schwestern? V. 35. Aber auch Jesus war tief bewegt: „Jesus weinte." Nun nachdem er seinen Zorn über seine Feinde bekämpft hatte, überließ er sich ganz seiner tiefen menschlichen Teilnahme gegenüber seinen Freunden, diesen beiden Frauen, welche seinem Herzen so nahe standen, und welche in diesen Tagen so sehr unter der Not der Trauer gelitten hatten, — Lazarus „welchen er lieb hatte", und der den harten Kampf der Krankheit und des Todes hatte durchkämpfen müssen. V. 36. 37. Jesu Thränen machen einen gemischten Eindruck auf seine Feinde. Einige von ihnen, die am wenigsten unwillig gestimmten, sahen in dem stillen Schmerze des Herrn nur einen Ausdruck der Liebe, mit welcher er Lazarus umfaßt hatte, und äußerten sich in dieser Richtung; andere, die haßerfülltesten, wurden durch diese Äußerung zu einem hastigen und bitteren Angriff auf Jesus getrieben, indem sie ihren Zweifel an der Liebe ausdrückten, welche jene in seinen Thränen zu finden glaubten. Hatte Jesus — so ließen sie sich vernehmen — die Augen jenes Blindgeborenen öffnen können (Kap. 9), so hätte er wohl auch Lazarus heilen können, wenn er wirklich gewollt hätte; seine „Liebe" sei wohl also nicht so sehr warm gewesen! Dieser boshafte Angriff auf die Liebe und den guten Willen des Herrn selbst setzt offenbar voraus, daß die, welche ihn vorbrachten, um die Botensendung an Jesus wußten (V. 3); daß die Botschaft von der Krankheit des Lazarus unter allen Umständen dem Herrn zu spät zugekommen war, als daß er Bethania hätte vor seinem Tode erreichen können (s. o. S. 275, N. 1), das wußten sie entweder nicht, oder thaten jedenfalls, als wüßten sie es nicht. V. 38. Aber diese Äußerung des Hasses und der Bosheit, welche auch auf dem Wege zur Ruhestätte des Toten nicht schweigen konnte, und welche laut genug ausgesprochen wurde, so das Jesus es hören konnte, erregte aufs neue seinen heiligen Zorn, welchen er doch wiederum bezwang, so daß derselbe nicht zu Worte kommen konnte. Den Schmerz, welchen der giftige Pfeil in seinem Herzen erregte, das eben

jetzt auf der Wanderung zum Grabe des „Freundes" in der Liebe blutete, welche diese kalten Spötter bestritten, diesen Schmerz verschloß er „in sich selbst". So kam der Zug zum Grabe. Nach damaliger Sitte bestand dasselbe aus einer — natürlichen oder künstlichen — Höhle (Matth. 27, 60); ein Gang, von einem Stein abgeschlossen, führte in dasselbe hinein. V. 39. Hier bleiben alle stehen und Jesus befiehlt: „Nehmt den Stein fort." Die tiefste Spannung, eine atemlose Stille folgt diesen Worten. — Da bricht Martha plötzlich in die Worte aus: „Herr, er stinkt schon, er hat ja vier Tage gelegen". Es ist das Schauern des Schwesterherzens bei dem Gedanken daran, daß der Leichnam des Bruders, welcher bereits die Zeichen der beginnenden Auflösung trägt, vor den Blicken all dieser Zuschauer bloßgestellt werden soll, welches ihr diese Worte auspreßt.[1]) Eine grundlose Bekümmernis! Mag immerhin Lazarus Leib schon vier Tage im Grabe gelegen haben; mag immerhin die jüdische Behandlung der Leichname weder darauf berechnet noch geeignet gewesen sein, die Verwesung zu verhindern, sondern nur gedient haben aufzuhalten, so daß dieselbe wohl zu dieser Zeit begonnen haben konnte: an *diesem* Leichnam kann keine Auflösung ihr Werk zu üben begonnen haben. Denn dieser Leichnam sollte nicht im Tode bleiben, sondern zur Verherrlichung Gottes durch seinen Sohn dem Leben wiedergegeben werden; das war eine beschlossene Sache schon damals, als Jesus die Worte sprach: „Diese Krankheit ist nicht zum Tode, sondern um der Ehre Gottes willen, daß der Sohn Gottes dadurch geehrt werde" (V. 4). Wie sollte es dann denkbar sein, daß der Tod das Recht bekäme, sein Zerstörungswerk an diesem Leibe zu üben, der nicht in seiner Macht bleiben sollte? Aber daß Martha diese grundlose Besorgnis ausspricht, und zwar klärlich in der Absicht das Öffnen der Grabhöhle zu verhindern, womit dann auch die Rückkehr ihres Bruders zum Leben eine Unmöglichkeit geworden wäre, ist ein seltsamer Ausdruck ihres Unglaubens und zugleich ihres Glaubens: des *Glaubens*; insofern darin sich ausspricht, wie vollkommen sie sich hat zu der Höhe emporheben können, auf welche Jesus sie durch sein Gespräch mit ihr hatte bringen wollen: sie war nun im Glauben so dessen gewiß, daß ihr Bruder trotz seines Todes *lebte*, daß der sinnliche Ausdruck des Lebens — dies, daß er lebendig aus seinem Grabe hervorgehen und dem Kreise

[1]) Bei den Juden wurden die Leichname der Abgeschiedenen mit wohlriechenden Salben gesalbt und darauf zusammen mit aromatischen Kräutern in leinene Tücher eingewickelt; s. d. Verf. „Lukasevang." S. 617.

der Seinen wiedergegeben werden sollte, so wie sie das zuvor so brennend gewünscht und gehofft hatte — das war ihr nun eine verhältnismäßig gleichgültige Sache geworden. Oder welche Bedeutung hatte es, daß der Bruder vielleicht noch einige Jahre hier auf Erden mit seinen Lieben leben konnte, im Vergleich zu dem unendlich größeren, daß er trotz des leiblichen Todes weiter lebte, in einem unverlierbaren Leben stand, zu dem auch seine Schwestern durch ihren Glauben an Jesus Zutritt hätten? Aus dieser Betrachtung heraus hat sie nun offenbar jenen Gedanken, ihren Bruder zu diesem irdischen Leben durch den Herrn zurückgerufen zu sehen, fahren lassen. Andererseits jedoch ist ihre Rede unleugbar auch ein Ausdruck ihres Unglaubens. Jesus hatte ja doch ausdrücklich ihr und ihrer Schwester sagen lassen, daß diese Krankheit „nicht zum Tode sei"; hierin lag ja unleugbar eine Verheißung, und wenn der Herr etwas verheißt, dann will dasselbe auch geglaubt und seine Erfüllung abgewartet werden, da ist es Unglauben, das so Verheißene fahren zu lassen. Dieser Unglaube Marthas tritt namentlich in ihrer Angst, daß die Leiche „stinken" werde, zu Tage; hierin spricht sich augenscheinlich ein Mangel an Zuversicht aus, daß der Bruder nun aus dem Todesschlafe auferweckt werden solle, ihre Meinung, daß sein Leib eine Beute des Todes sei und nicht eher aus der Gewalt des Todes befreit werden werde, als bei „der Auferstehung am jüngsten Tage". Hat Martha sich früher in dem Gedanken daran befestigt, ihren Bruder dem irdischen Leben wiedergegeben zu sehen, so sehr, daß sie den Blick für die Wahrheit des Glaubens verloren hat, daß der Glaubende überhaupt nicht sterben kann, — daß er nicht stirbt, auch wenn er stirbt —, so richten sich nun umgekehrt ihre Gedanken so auf das letztere, daß sie völlig vergißt, daß sie des Herrn Verheißung auch für das erstere hat.

V. 40. Deshalb muß denn der Herr sie zurecht bringen. Er thut dies mit Milde, indem er sie nur an seine Verheißung erinnert, daß sie sollte „die Herrlichkeit Gottes" zu sehen bekommen in und bei dieser Krankheit, die ja eben zur Verherrlichung Gottes gereichen sollte (V. 4), — eine Verheißung, die doch durch ihren Glauben bedingt war, so daß wenn sie nun gegenüber der Verheißung ungläubig sein würde, der Herr dieselbe doch nicht erfüllen könnte. Denn alle Wunder des Herrn setzen Glauben voraus (Mark. 6, 5). V. 41. Diese Erinnerung Jesu genügte, Marthas Einwendungen zu beseitigen; sie besann sich auf die Verheißung des Herrn und verstand, daß hier von Verwesung und Leichengeruch nicht die Rede

sein dürfe. So nahmen denn einige von den Anwesenden den Stein fort. Aber bevor Jesus zu dem großen Wunder schreitet, sendet er zuvor ein demütiges Gebet zu seinem himmlischen Vater, indem er ihm für die Gebetserhörung dankt, welche er ihm hat zu teil werden lassen, — die Gebetserhörung, welche die Antwort des Vaters auf das Gebet des Sohnes schon in demselben Augenblick gewesen war, wo er die Botschaft von der Krankheit des Lazarus vernahm, und auf Grund wovon er schon damals seine Gewißheit darüber hatte aussprechen können, daß diese Krankheit zur „Ehre" des Vaters durch seinen Sohn gereichen soll.[1]) V. 42. Doch — diese Danksagung des Herrn ist nicht ein Ausdruck dafür, daß in und mit dieser Gebetserhörung ihm etwas Besonderes widerfahren war. Er weiß vielmehr, daß der Vater „ihn allezeit erhöret," so gewiß er weiß, daß er niemals etwas anderes will als was sein Vater will (6, 38; 8, 29); dieses Bewußtsein hatte er auch in dem Augenblick, da er jenes Gebet anläßlich der Krankheit des Lazarus an ihn richtete. Aber damit fällt denn auch alle Danksagung für die Erfüllung der Bitte als eine besondere Handlung nach dem Gebete fort: der Dank wird dadurch unauflöslich und unmittelbar mit dem Gebete selbst verbunden: indem der Sohn betet, dankt er zugleich dem Vater für die Gebetserhörung, die, wie er weiß, nicht ausbleiben kann. Wenn er deshalb gleichwohl so ausdrücklich hier dankt, so hat das seinen besonderen Grund; er spricht diese Worte der Danksagung „um der umstehenden Menge willen," damit dieselbe einsieht, daß Jesus die todesüberwindende Macht, für welche er nun sofort den Beweis bringen wird, von Gott hat, und so in derselben eine Legitimation dafür erkennt, daß Jesus der Gesandte Gottes ist, und zum Glauben an ihn als solchen komme — der große Hauptzweck für alles Zeugnis des Herrn in Wort und Werk. V. 43. Und dann rief er mit lauter Stimme: „Lazarus, komm heraus"! Dieser Ruf Jesu, ein mit den Allmachtskräften selbst ausgerüstetes, sich selbst realisierendes Wort, ist das äußere Mittel des Wunders, ganz wie jenes „Wach auf!" welches an der Bahre des Jünglings von Nain" (Luk. 7, 14) er-

[1]) Dieses Gebet Jesu und die Gebetserhörung des Vaters fällt sonach in die Zeit unmittelbar vor jenem Wort des Herrn in V. 4. — Durch seine Menschwerdung hat Gottes Sohn auf den Gebrauch seiner göttlichen Allmacht Verzicht geleistet; wenn nun sein Erlöserberuf forderte, daß er seine Kraft beweisen sollte, ein Wunder zu vollbringen, so mußte er in jedem einzelnen Falle sich diese Kraft von seinem himmlischen Vater erbitten. S. zu 5, 36.

scholl, wie an dem Totenbette der Tochter des Jairus (Luk. 8, 54) oder wie jene „Stimme" des Sohnes Gottes (Joh. 5, 28), jener „Befehlruf" (1 Thess. 4, 16), der am Tage der Auferstehung die Toten aus ihren Gräbern rufen wird. Daß derselbe hier mit erhobener Stimme gesprochen wird, hat seinen Grund darin, daß derselbe nach dem Willen dessen, der ihn ergehen ließ, von allen Anwesenden gehört werden soll, damit aller Zweifel über den Zusammenhang — daß es Jesus ist, der hier den Todesschlaf bricht, — ausgeschlossen werden soll; seine Form — „komm heraus" — beruht darauf, daß der Tote hier anders als es bei dem Jüngling zu Nain oder der Tochter des Jairus der Fall war, wo der Herr bloß sagt: „Wache auf!", sich in einer Grabeshöhle befindet, welche er jetzt, nachdem er lebendig gemacht ist, verlassen soll. V. 44. Und siehe — der Tote tritt aus dem Gang der Höhle heraus, sich mühsam in den dicht anliegenden „Leichentüchern" bewegend und das Angesicht noch verhüllt mit dem Schweißtuch, welches seine durch die Hüllen gebundenen Arme und Hände nicht hatten entfernen können. Aber während der Schrecken bei seinem Anblick alle lähmt, ertönt die Stimme des Herrn wiederum in ruhiger Erhabenheit: „Löset ihn und laßt ihn gehen." Über die nun folgende Scene legt der Evangelist nach der gewöhnlichen Weise der heiligen Geschichtschreibung einen keuschen Schleier; aber wir können uns dieselbe wohl ohne große Anstrengung unserer Phantasie ausmalen.[1])

---

[1]) Das Stillschweigen der drei ersten Evangelisten über die Auferweckung des Lazarus ist auf den ersten Blick unleugbar höchst auffallend. Es ist undenkbar, daß dieselbe aus der Unbekanntschaft mit dem großen Wunder zu erklären sein sollte. Matthäus war nach aller möglichen Wahrscheinlichkeit selbst Augenzeuge (unter den V. 6—16 genannten „Jüngern" sind ja die zwölf Apostel, die beständigen Begleiter des Herrn gemeint, von welchen Matthäus einer war); jedenfalls ist es zweifellos, daß Markus' Gewährsmann und Quelle, Petrus, zugegen war; und daß Lukas, der nach seiner eigenen Aussage (1, 3) sich auf die Abfassung seines Evangeliums durch „genaue Nachforschung nach allem von Anfang an" vorbereitete, mit einer so Aufsehen erregenden Begebenheit unbekannt geblieben sein sollte, ist ja einfach unmöglich. Der Grund für die Erscheinung ist in etwas ganz anderem zu suchen. Derselbe liegt in dem Umstande, daß die drei ersten Evangelisten überhaupt so gut wie gar nichts aus der Wirksamkeit Jesu in den südlichen Gegenden des Landes mitteilen bis zu dem Punkte in der Lebensgeschichte des Herrn, wo er auf seiner letzten Reise nach Jerusalem Jericho berührt (Matth. 20, 29; Mark. 10, 46; Luk. 18, 35), sondern nahezu ausschließlich sich auf den Bericht von seiner Wirksamkeit in Galiläa beschränken. In dieser Begrenzung des synoptischen Stoffs liegt der Erklärungs-

2) 11, 45—57. Die Wirkung dieses großen, ja überwältigenden Wunders, welches so vor den Augen einer zahlreichen Menge ausgeführt wurde, und das mit einer Deutlichkeit, welche allen Zweifel und alle Einwendungen ausschloß, war gewaltig. Von den vielen anwesenden „Juden" scheint keiner sich seinem Einfluß haben entziehen zu können; V. 45, nach den Worten des Evangelisten sieht es jedenfalls so aus, als wenn alle diese Augenzeugen zum „Glauben" an Jesus gekommen seien, d. h. von dem Wunderwerke überwältigt und geschlagen nicht länger leugneten oder leugnen konnten, daß er der Messias sei, also eine ähnliche Massenwirkung wie die, welche wir oben bei dem Speisungswunder wahrnahmen (6, 14). Etwas anderes ist es natürlich, von welcher Art und von welchem Werte dieser ihr Glaube war. Als ausschließliches Resultat des großen „Zeichens" entstanden und zwar in Herzen, welche gewiß sehr weit entfernt waren von einem durch Sündenerkenntnis und Erlösungsbedürfnis bereiteten wahren Glauben, war derselbe unzweifelhaft ohne Tiefe, ohne sittlichen Charakter und deshalb ohne Wert — ein „Wunderglaube," eine Verstandesüberzeugung, wobei das Herz und seine Stellung zu Jesu Person wesentlich unberührt blieb, so wie derselbe in unserem Evangelium uns öfters begegnet ist (2, 23; 6, 14 u. s. w.) V. 46. Dies trat denn auch in dem Schritt zu Tage, welchen „einige" von diesen neuen „Gläubigen" augenblicklich unternahmen, indem sie sofort „zu den Pharisäern gingen (d. h. wie 9, 13 zu den leitenden Parteihäuptern), und ihnen von Jesu Werken erzählten." Wie wenig Grund man nämlich auch hat, hierin einen gegen Jesum gerichteten Schritt zu erblicken, — etwa eine „Anzeige" bei der Obrigkeit — so zeigt sich doch hierin, daß diese

grund: die Erweckung des Lazarus liegt außerhalb der Grenzen, innerhalb welcher sich die synoptische Darstellung der evangelischen Geschichte bewegt. Das Auffallende bei diesem Schweigen der Synoptiker schwindet noch mehr, wenn man bedenkt, daß unter dem von ihnen mitgeteilten Stoff zwei andere Totenerweckungen des Herrn sich befinden, nämlich die an der Tochter des Jairus (Matth. 9, 18 ff.; Mark. 5, 22 ff., Luk. 8, 41 ff.) und dem Jüngling zu Nain (Luk. 7, 11 ff.) ausgeführten Wunder. Namentlich das letztere kann als die galiläische Parallele zur Auferweckung des Lazarus bezeichnet werden: in beiden Fällen geschieht die Auferweckung in der vollsten Öffentlichkeit, vor den Augen einer großen Volksmenge; was Galiläas Volk in Nain zu sehen bekam, das sahen Judäas und speziell Jerusalems Einwohner in Bethanien. Hiemit fällt jede zwingende Notwendigkeit für die Synoptiker fort, die Auferweckung des Lazarus zu erzählen: sie hätten das nicht thun können, ohne die von der synoptischen Darstellung gezogenen Umrißlinien zu überschreiten.

„Gläubigen" nicht von der Art waren, welche allein „auf die Stimme des Hirten hört," aber nicht „der Stimme des Fremden" gehorcht (10, 4 f.): sie wagten nichts anderes, als die Sache diesen selbstbestallten Leitern des Volkes mit der Frage, was sie davon hielten, vorzulegen (wie 9, 13). Jesum, in dem sie doch nun den Messias sahen, verließen sie: die „Pharisäer" suchten sie auf; das Resultat war denn auch ein anderes, als sie sich gedacht hatten. V. 47. 48. Der Bericht von diesem neuen großen Wunder veranlaßte nämlich den von den „Pharisäern" verständigten hohen Rat — derselbe ist nämlich unter den „Hohepriestern und Pharisäern" zu verstehen (wie 7, 32. 45) — eine Ratsversammlung zur Überlegung darüber, was nun zu geschehen habe, abzuhalten. Die Lage war unleugbar ernst, viel ernster als damals, wo der Rat einige Monate zuvor sich zum letztenmal mit der Sache dieses Volksverführers beschäftigt hatte (7, 45 ff.). Der Prophet von Nazareth — „dieser Mensch," wie sie ihn verächtlich nennen, — hatte unleugbar „viele Zeichen" vollbracht, und das letzte war das größte von allen; es war nicht zu leugnen, daß, sobald man ihm erlaubte, ferner seine Wirksamkeit zu „üben," Grund bestand zu der Furcht, daß „alle an ihn glauben würden." Hatten sich nicht schon oben in Galiläa sowohl wie hier unten in Judäa, ja in Jerusalem selbst, unmittelbar vor den Augen des Rats, die allerbedenklichsten Anzeichen dafür eingestellt, daß das thörichte Volk in vollem Ernste in diesem Betrüger den Messias sah? (z. B. 2, 23; 6, 14; 7, 31. 41; 8, 30 und 11, 45.) Und was sollte jetzt werden? — Hätten nun diese Obersten Israels auch nur den kleinsten Gran von wirklicher Herzensliebe zu ihrem Volke gehabt, auch nur den geringsten Funken wahren Eifers für Jehovahs Sache, dann würden sie — da ihr Unglaube gegenüber Jesu einmal gegeben war — selbstverständlich zuerst und vor allem ihre bekümmerten Gedanken bei dem religiösen Schaden verweilen lassen müssen, welchen nach ihrer Anschauung das Volk ja durch solche „Verführung" von seiten Jesu nehmen müsse, bei diesem Abfall von dem wahren Glauben, welcher dadurch ihr Volk hätte ergreifen müssen, bei dieser Verwerfung Jehovahs und dem Gerichte, welches dasselbe sich dadurch zuziehen würde u. s. w. Aber in allen ihren Überlegungen findet sich keine Spur von solchen Gedanken. Mit einer Eigenliebe, die äußerst naiv heißen müßte, wenn sie nicht so entsetzlich cynisch gewesen wäre, denken sie nur an die Folgen für sich selbst, für ihre Machtstellung. Nimmt das Volk in größerer Ausdehnung den Glauben an Jesus als Messias an, dann ist nach der

stark fleischlichen Art der volkstümlichen Messiasvorstellungen zu erwarten, daß das Resultat politische Revolten, Aufstände gegen die Römerherrschaft sein würden, wie der, von welchem sich Zeichen unter den galiläischen Festpilgern dort oben am Genezareth gezeigt hatten (6, 15). Aber die Römer sind sowohl strenge als starke Herren: komme so etwas vor, dann würden sie sofort die Gelegenheit benützen, um Israel die letzten Reste der Unabhängigkeit und nationalen Selbstregierung zu nehmen, dann würden sie, sagen diese Ratsherren, „kommen, und sowohl unsere Stadt als unser Volk nehmen", uns dies Jerusalem nehmen, wo wir nun residieren und von wo wir das Land regieren, indem sie unsere Stadt zu der ihren machen, uns von unserer Machtstellung hier in der Hauptstadt vertreiben und sich an unsere Stelle setzen — und uns dieses unser Volk nehmen, welches wir doch jetzt jedenfalls innerhalb gewisser Grenzen regieren, und dasselbe sich ganz als ihr eigenes Volk unterwerfen. Dann ist es vorbei mit unserem Vorrecht, dann ist es ganz aus mit der Süßigkeit der Herrschaft für uns! wozu kann man nun wohl greifen, um ein so großes Unglück abzuwehren? Ängstliche Worte, welche dasselbe in den lebendigsten Farben ausmalten, wurden im Sitzungssaal laut: aber niemand wußte einen Ausweg, alle zögerten den Gedanken auszusprechen, der doch sicher auf dem Herzensgrunde bei vielen Mitgliedern der Versammlung ruhte: darüber waren sie ja doch schon längst im reinen, daß Jesus, der Sabbathbrecher, der Gotteslästerer, der Volksverführer sterben müsse.

V. 49. 50. Etwas anderes war es ja freilich, jetzt aufs neue einen förmlichen Beschluß darüber zu fassen, nachdem dieser Galiäer durch seine wiederholten „Zeichen" ein so großes Aufsehen erregt hatte, und so viele Anhänger draußen unter dem Volke gewonnen hatte, ja sich ein Ansehen erworben hatte, welches die Sache zehnfältig schwieriger machen würde als zuvor... Aber einer ist unter ihnen, welcher kein Bedenken trägt, das Wort zu sprechen und die Sache mit ihrem rechten Namen zu nennen. Der Präsident des hohen Rates, Kaiphas, der Hohepriester in diesem denkwürdigen Jahr[1]), hat mit steigendem Unwillen auf diesen verwirrten Wortwechsel ohne Resultat und ohne Kraft gehört: nun ergreift er selbst das Wort, und zwar in leidenschaftlicher Erregung, welche ihn geradezu die Höflichkeit gegenüber seinen Kollegen vergessen läßt. Höhnisch rückt

[1]) Er bekleidete die Hohepriesterwürde von 18—36 n. Chr.

er ihnen den Mangel an Verständnis vor für das, was die Lage fordert, der in ihren ratlosen Klagen zum Ausdruck gekommen war, und bittet sie, zu bedenken, ob es nicht weit besser sei, daß „ein Mensch sterbe für das Volk", als daß das ganze Volk „zu Grunde gehe", was ja unfehlbar sein Los sein werde, wenn die Römer, durch messianische Händel gereizt, ihre Eisenfaust noch schwerer auf dasselbe legen würden. Mag denn lieber „ein Mensch" sterben! Wen er meint mit diesem „einen Menschen", ist ja deutlich genug! Jesus ist es: Kaiphas Anweisung geht darauf hinaus, der Rat möge nun gleich den Beschluß fassen, Jesum aus dem Wege zu schaffen. V. 51. 52. Aber bevor der Evangelist von dem Resultat dieses brutal offenen Auftretens berichtet, spricht er zuerst ein merkwürdiges Urteil aus über den Vorschlag dieses Prälaten. „Das sagte er nicht von sich selbst, sondern da er des Jahres Hoheprieſter war, sprach er prophetische Worte", so erklärt er. Aus sich selbst hatte Kaiphas ganz gewiß insoweit gesprochen, als es die Eingebung seines eigenen bösen Herzens war, die er aussprach. Aber neben dem, daß dies Wort so der Ausdruck seiner eigenen Überlegung war, war es noch etwas anderes und mehr; es war der Ausdruck für einen über die unmittelbare Meinung des Wortes hinausliegenden Gedanken, der dem Sprecher selbst durchaus fremd war und fern lag, so daß er, indem er denselben aussprach, das Werkzeug für eine höhere Macht war. Diese höhere Macht war der prophetische Geist, der Gottesgeist, welcher hier durch Kaiphas sündige Lippen eine große und herrliche Weissagung aussprach, nämlich über den Tod Christi als die Quelle des Heils und des Lebens. Nun, daß ein Mensch das Werkzeug des Gottesgeistes sein kann, ohne in einem persönlichen Verhältnis zu Gott und diesem seinem Geiste zu stehen — ohne einen Funken von Glauben und Liebe — ist nichts Neues; das zeigte sich schon an Bileam, dem alten mesopotamischen Seher (4 Mos. 22 u. 23), und geht ausdrücklich auch aus mehreren Stellen im Neuen Testament hervor. (Matth. 7, 22. 23; 1 Cor. 13, 1 ff.). Aber hier findet der Evangelist eine Erklärung dieser Erscheinung in der Stellung des Kaiphas als Hoheprieſter, ja speziell als dieses Jahres Hoheprieſter. Geschichtlich angesehen enthält dies nichts Auffallendes. In der älteren Geschichte Israels war der Hoheprieſter regelmäßig das Organ für die Mitteilung des Willens Gottes an das Volk: in zweifelhaften Fällen fragte er Gott, und Gott antwortete durch jenes mystische „Urim und Thummim", welches in seinem Brustschild lag (2 Mos. 28, 30; 3 Mos. 8, 8; s. z. B. 4 Mos. 27, 21; 1 Sam. 28, 6).

Aber diese Stellung des Hohepriesters war mehr und mehr zurückgetreten, nachdem die Prophetie hatte ihre Stimme in Israel hören lassen und Gottes Selbstoffenbarung dem Volke mitgeteilt hatte. Nach dem Exil, da das „Urim und Thummim" verschwunden war, hörte dieselbe ganz auf. Zu der Zeit, wo das hier in unserem Evangelium Erzählte sich zutrug, war keine Rede mehr davon, daß der Hohepriester irgend welche „prophetische" Stellung eingenommen hätte. Das schließt doch natürlich nicht aus, daß Gott, wenn er wollte, den Träger dieses hochheiligen Amtes als sein Werkzeug in dieser Richtung gebrauchen konnte, wie persönlich unwürdig er auch war; und wenn irgend jemand, so mußte es wohl „der Hohepriester dieses Jahres" sein, welcher ein solches Werkzeug sein sollte, da die Bedeutung und der Wert des Amtes als des von Gott eingesetzten immer die Unwürdigkeit der Person überwog. So wurde Kaiphas, ohne zu ahnen, ein „Prophet", sein böser und blutiger Rat eine herrliche Weissagung über den Menschen (1 Tim. 2, 5) Christum Jesum, der durch seinen sühnenden Tod nicht bloß für das „Volk", d. i. Israel, sondern auch für die Heiden das Heil bereiten sollte. Denn auch unter diesen letzteren, den „Zerstreuten" — die ohne ein wirkliches Einheitsband, wie das Volk Gottes es in seiner Religion und seinem Gottesdienst hat, auf ihren ungebahnten Wegen einherwanken — auch unter diesen Heiden hat Gott seine Kinder: solche, in welchen sein allwissender Blick zukünftige Gläubige erkennt, denen Jesu Opfertod zu gute kommt, zum Zweck ihrer Sammlung zu einer heiligen Einheit in und mit dem Kindesverhältnis zu Gott als ihrem gemeinsamen Vater.

V. 53. Nach dieser Bemerkung über den prophetischen Charakter des Rates des Kaiphas, berichtet der Evangelist über die Aufnahme, welche derselbe in der Versammlung fand, oder richtiger: in dieser Versammlung war seine Annahme so selbstverständlich, daß Johannes es nicht für notwendig hält, ausdrücklich davon zu erzählen, sondern statt dessen nur von den fortgesetzten Verhandlungen spricht, wozu diese seine selbstverständliche Annahme den Anlaß gab. „Von dem Tage an" wurde es nämlich ein Gegenstand für die Überlegungen des Synedriums, wie sie „Jesum töten" könnten. Daß er sterben sollte und mußte, war nun der ausdrücklich angenommene Beschluß des Rates: es handelte sich nur noch darum, die zweckmäßigste Art und Weise ausfindig zu machen, wie die Sache angegriffen werden sollte.

V. 54. Diese Begebenheiten fanden nicht sehr lange vor dem Passahfeste statt. An diesem Feste sollte Jesus, das rechte Passah-

lamm, den Opfertod erleiden, aber auch nicht eher. Als deshalb dieser Beschluß des Synedriums zu seiner Kenntnis kam, — vielleicht durch Nikodemus oder Joseph von Arimathäa (Mark. 15, 43) — entzog er sich bis auf weiteres den Nachstellungen, die sich jetzt voraussehen ließen, indem er sich in die Gegend bei der Wüste Judas begab — einer teils gebirgigen, teils steppenartigen Landschaft, an der Westseite des toten Meeres, bis gegen das Jordanthal und Jericho — näher in die Stadt Ephraim[1]). Hier „hielt er sich mit seinen Jüngern auf", bis zur Woche vor seinem letzten Passahfeste. V. 55—57. Dasselbe stand vor der Thür; die Vortruppen der Festpilger begannen sich schon in der heiligen Stadt zu versammeln, da „viele hinaufzogen nach Jerusalem" von der Provinz, um durch die in dem Gesetze vorgeschriebenen Waschungen und Opfer sich von den verschiedenen Arten levitischer Unreinheit „zu reinigen", in welcher sie sich etwa befanden — z. B. infolge von Berührung mit Leichen: 4 Mos. 19, 11 ff. — und welche sie von der Teilnahme an der gottesdienstlichen Feier des Passah ausgeschlossen haben würde. Schon unter diesen Vorboten des eigentlichen Schwarmes von Festpilgern herrschte eine Spannung betreffs der Frage, ob Jesus nach seiner Gewohnheit es wagen würde, sich in der Hauptstadt zum Feste einzufinden. Der hohe Rat hatte bereits förmliche Steckbriefe nach ihm ausgeschickt, so daß das gewöhnliche Volk, auch wenn es von dem nach Kaiphas' Vorschlag gefaßten Beschluß nichts wußte, jedenfalls merkte, der hohe Rat habe gegen den Propheten von Nazareth Böses im Sinne. Sollte er sich gleichwohl erdreisten, sich in der Hauptstadt am Feste zu zeigen? Diese Frage bildete den allgemeinen Gesprächsgegenstand unter jenen Provinzbewohnern, welche um ihrer „Reinigung" willen sich schon im Heiligtum zu sammeln begannen.

D. 12, 1—11. Trotz allen Nachstellungen des Rates wollte der Herr jetzt hinaufziehen nach Jerusalem. Seine Stunde war gekommen; das Passah war nahe, an welchem in der heiligen Stadt das wahre Passahlamm geopfert werden sollte. Wahrscheinlich schloß er sich in der Stadt Ephraim (11, 54) an eine von Galiläa zur Hauptstadt reisende Festkarawane an, mit welcher er durch Jericho zog (Mark. 10, 46; Luk. 18, 35), wo er übernachtete (Luk. 19, 5) und von wo er am Morgen des nächsten Tages seine Reise nach Jerusalem fortsetzte (Luk. 19, 28). Dieselbe führte über Bethania, welches

[1]) Wahrscheinlich das heutige Taijibe, östlich von dem alten Bethel, 40 Kilometer nordöstlich von Jerusalem.

ungefähr 22 Kilometer von Jericho entfernt lag. V. 1. Hierhin nach Bethanien kam er „sechs Tage vor dem Passah"; da das Passah am 14. Nisan begann, der in diesem Jahr auf einen Donnerstag fiel, so bedeutet das Freitag den 8. Nisan: gemäß der Entfernung zwischen Bethania und Jericho, wovon er, wie bemerkt, am Morgen aufgebrochen war, hat seine Ankunft in der erstgenannten Stadt am Nachmittage des genannten Tages stattgefunden, so zeitig, daß die Karawane, welche ja wünschen mußte vor dem Anbruch des Sabbaths bei Sonnenuntergang in Jerusalem zu sein, Zeit hatte, noch die drei Kilometer zurückzulegen, welche Bethania von der Hauptstadt trennten (11, 18). Jesus hatte dagegen nicht solche Eile. Ehe er in die Mörderstadt zog, wollte er noch einmal sein Herz durch das Zusammensein mit dem trauten Kreise in Bethanien: Lazarus, Martha und Maria, erquicken. Er blieb deshalb den Sabbath über in der kleinen Stadt am Ölberge. Hier empfing man ihn denn auch mit einer ehrfurchtsvollen Liebe, welche die Erinnerung an sein kurz zuvor ausgeführtes großes Wunder, die Auferweckung des Lazarus, noch tiefer und reicher gemacht hatte. V. 2. Einer von den Einwohnern der Stadt, Simon der „Aussätzige" (Matth. 26, 6; Mark. 14, 3) — wahrscheinlich hatte Jesus ihn von der gefährlichen Krankheit geheilt, von der er den Beinamen hatte, gab ihm ein Gastmahl; die letzten Nachmittagsstunden des Freitags, unmittelbar vor Beginn des Sabbaths, wo keine Arbeit gethan werden durfte, waren wohl für die Vorbereitungen angewendet gewesen, wonach das Mahl selbst am Nachmittag des Ruhetags stattgefunden hat.[1]) Ein Gastmahl, ebenso denkwürdig wegen der Begebenheit, die sich an demselben zutrug, als wegen der Gäste, welche an demselben teilnahmen! Jesus war der geehrte und geliebte Ehrengast; unter den anderen Gästen befand sich Lazarus, der wenige Wochen zuvor vom Tode erweckte! Und Martha hatte in diesem Hause, welches durch die gemeinsame Liebe zu dem Herrn mit ihrem eigenen verbunden war, es sich ausgebeten, Jesus in der Weise zu dienen, welche ihr nach ihrer ganzen Art am nächsten lag: sie „wartete auf" bei Tische. V. 3. Aber wo war denn Maria, die dritte in diesem Geschwisterkreise? Auch sie wollte dem Herrn „dienen", aber in einer anderen Weise als die emsige, schaffensfreudige Schwester; sie hatte eine Huldigung für Jesus sich ausgedacht, welche ihren tiefen innerlichen Liebesdrang besser be-

[1]) Das hier angewendete griechische Wort bezeichnet eine Nachmittagsmahlzeit.

friedigte. Sie hatte unter ihren Schätzen ein Gefäß mit „echter, sehr kostbarer Nardussalbe“ [1]) aufbewahrt (V. 7): möglich daß die Salbe übrig geblieben war von der Einbalsamierung des Leibes ihres Bruders, möglich auch, daß sie früher, ehe sie zum Glauben kam, sich dies kostbare Toilettemittel angeschafft hatte, welches sie nun nicht länger für sich selbst gebrauchen wollte. Diese kostbare Salbe will sie nun verwenden, um den heiligen Leib des Herrn damit zu salben. Aber für Maria ist das etwas anderes und mehr als ein Höflichkeits- oder Huldigungsakt nach orientalischer Art. Was den Nächsten Jesu, seinen Jüngern, trotz seiner wiederholten bestimmten Weissagungen noch so schwer faßlich war (Matth. 16, 22; Luk. 9, 45 u. s. w.), daß ihr Meister wirklich sterben sollte, das hatte dies gläubige Frauenherz sich aneignen können, ohne dadurch mit ihrem Glauben an ihn als den Messias in Zwiespalt zu kommen: da sie — ebenso wie andere vgl. 11, 56 ff. — nun wußte, daß der Rat den Haftbefehl gegen ihn ausgefertigt und Steckbriefe nach ihm ausgesandt habe, und trotz alldem Jesum auf dem Wege nach Jerusalem sah, wo seine Todfeinde ihn erwarteten, so war es nicht zu verwundern, wenn bei ihr der Gedanke entstand, daß des Herrn Todestag nahe sei. Aber nährte sie erst diese Meinung, dann lag es nicht ferne für eine Frau von ihrer Art, auf den Gedanken zu kommen, gleichsam im voraus Jesus „die letzte Ehre“ zu erweisen, indem sie seinen Leib salbte, wie man einen Leichnam zu salben pflegte. Sie würde jedenfalls wohl keine Gelegenheit finden, diesen Liebesdienst ihm nach seinem Tode zu erweisen! In diesem Gedanken und mit dieser Absicht nimmt dann Maria während des Gastmahls ihr Salbgefäß und nähert sich mit demselben dem Platze, wo Jesus am Tische saß; hier zerbricht sie dasselbe (Mark. 13, 4) und gießt seinen duftenden Inhalt teils über des Herrn Haupt (Matth. 26, 7), teils über seine Füße, worauf sie die letzteren mit ihrem aufgelösten Haare trocknet: kein Handtuch war ihr gut genug bei dieser Handlung. Aber indem sie so die beiden äußersten Teile des heiligen Leibes, das Haupt und die Füße salbte, hatte sie damit die Salbung desselben in seiner Ganzheit [2]) angedeutet, welche sie ja nicht an Jesu Leibe bei seinem Leben vornehmen konnte. Und so „echt“ war die Salbe, so

[1]) Nardus ist eine indische Pflanze, aus deren Wurzel ein sehr kostbares wohlriechendes Öl hergestellt wurde.

[2]) Vgl. 11, 2, wo es heißt: Maria „salbete den Herrn“ (nicht die Füße des Herrn) und Matth. 26, 12, wo Jesus sagt: „Sie goß die Salbe auf meinen Leib (nicht bloß über einen einzelnen Körperteil).

reich seine Menge, daß das ganze Haus „von dem Duft der Salbe erfüllt ward". V. 4. 5. Mit liebendem Wohlgefallen sah der Herr das Werk seiner Dienerin, deren tiefen Sinn er so gut verstand. Anders wurde die Sache von anderen unter den Anwesenden aufgefaßt. Judas, dieser diametrale Gegensatz zu Maria, er, für den persönliche Liebe zu Jesu ein unbekanntes Gefühl war, ja welcher zu dieser Zeit seinem Meister mit bewußtem Hasse gegenüberstand — Judas, dem nicht allein jedes Verständnis für die Gefühle der Maria abging, sondern für den dieser Ausdruck derselben abstoßend und widerwärtig war und sein mußte, — Judas, der in wenigen Tagen ihn verraten sollte, begann den anderen Aposteln seine tiefe Mißbilligung des Thuns der Maria zuzuflüstern. Welche nutzlose unverantwortliche Verschwendung! Warum verwandte man nicht viel lieber diese hier verschwendete Salbe zu einem wirklich nützlichen Zweck? Dieselbe mochte wohl ungefähr einen Wert von 300 Denaren — d. i. ca. 240 Mark — darstellen; wie viel besser wäre es nicht gewesen, wenn dieselbe um diesen Preis verkauft worden und der Erlös den Armen gegeben wäre! Wie gerne würde nicht er, wenn die Verwaltung dieser Liebesgabe dem Kreise der Jünger Jesu übertragen worden wäre, die Verteilung übernommen haben! V. 6. Der Evangelist deckt das wahre Motiv dieser heuchlerischen Rede auf: Judas war ein Dieb: so tief war er bereits gesunken, daß er, dem der Herr den Auftrag gegeben hatte, der Verwalter seiner Reisekasse zu sein, nicht verschmäht, seinen Meister und seine Genossen zu bestehlen, indem er sich an der Liebesgabe vergriff, welche Freunde und Anhänger ihm gereicht hatten (Luk. 8, 3); sein Tadel über Maria war nur der Ausdruck seines Ärgers darüber, daß ihm die Gelegenheit entgangen war, wieder etwas in seine eigenen Taschen stecken zu können. Aber diese Rede des Verräters, welche ja für eine kaltvernünftige Betrachtung etwas Bestrickendes hatte, fand Anklang unter den Zwölfen: von den anwesenden Jüngern wurden bitter tadelnde Worte über die arme Maria laut, welche mit ihrem zerbrochenen Salbengefäß da stand, und nun die Absicht ihres liebevollen Herzens so tief mißverstanden und so unbillig beurteilt sehen mußte. V 7. 8. Doch — der Herr selbst kommt ihr zu Hilfe; in einem zurechtweisenden Worte, dessen erster Teil an Judas gerichtet ist, während sein zweiter Teil sich an alle Apostel wendet, bittet er, man möge Maria im Frieden lassen und sie nicht um dessen willen tadeln, was sie gethan hat, daß „sie die Salbe aufbewahret habe zu seinem Begräbnistage". Ja, denn indem Maria, statt ihre Salbe zu verkaufen, dieselbe verborgen

hat bis auf diese Stunde, und eben jetzt sie angewendet hat, hat sie damit seinem schon dem Tode geweihten Leibe „die letzte Ehre“ erweisen wollen: im Geiste sieht sie schon Jesu „Begräbnistag“ sich nahen, und sie hat nur der Zeit für einen Liebesdienst vorgegriffen (Mark. 14, 8), an dem sie, wenn dessen wirkliche Stunde nun in wenigen Tagen schlagen wird, nicht wird teilnehmen können. Aber ihm gegenüber gilt es, jetzt die Zeit zu Liebeswerken zu benützen, während den Armen Gutes zu thun allezeit Gelegenheit sein wird: „Die Armen habt ihr allezeit bei euch, aber mich habt ihr nicht allezeit“. Und er fügt ein Wort hinzu, welches Johannes nicht mitteilt, aber welches in den synoptischen Berichten über diese Begebenheit aufbewahrt ist (Matth. 26, 13; Mark. 14, 9): „Wahrlich, wahrlich ich sage euch: wo immer das Evangelium in aller Welt verkündigt wird, da wird auch von dem, was sie gethan hat, gesprochen werden zu ihrem Gedächtnis.“ So machte der Herr wieder gut, was seine unverständigen Jünger, verführt von einem Judas, übel gethan hatten; und mit dankbarer Rührung vernahm Maria aus dem Munde des Meisters, wie gut er ihre liebenden Gedanken verstanden hatte, wiewohl sie freilich nur demütige Verwunderung hatte für die große Verheißung in dem letzten Worte des Herrn.[1])

[1]) Es ist hiebei vorausgesetzt, daß die Matth. 26, 6—13 und Marc. 14, 3—9 erzählte Begebenheit und die hier von Johannes erzählte dieselbe ist. Die Ähnlichkeit zwischen den Berichten ist ja auch so schlagend und durchgreifend, daß kein Zweifel darüber bestehen kann. Die Ungleichheiten haben daneben keine Bedeutung. Teils bestehen sie nur darin, daß der eine Bericht genauer als der andere erzählt, und so denselben ergänzt (so wenn die Synoptiker mitteilen, daß der Wirt des Gastmahls Simon der Aussätzige hieß, während Johannes nur erzählt, daß in Bethanien zu Ehren Jesu ein Gastmahl gehalten wurde; oder wenn jene bloß von „einem Weibe“ berichten, welches die Salbung ausführte, während Johannes sie nennt, oder wenn die Synoptiker das Haupt des Herrn gesalbt sein lassen, Johannes dagegen seine Füße u. s. w.), teils schwinden sie bei näherer Betrachtung völlig. Das letztere gilt namentlich auch von dem Unterschied in Bezug auf den Zeitpunkt, welcher auf den ersten Blick zwischen den Berichten obzuwalten scheint. Wie wir gesehen haben, geht nach Johannes die Salbung fünf Tage vor dem Anfang des Passah vor sich, am Sabbath dem 9. Nisan. Aber bei den beiden synoptischen Berichterstattern sieht es so aus, als wenn dieselbe mindestens drei Tage später stattgefunden haben müßte, da sowohl bei Matthäus als bei Markus die Begebenheit nach anderen Dingen erzählt wird, welche sich zwei Tage vor dem Passah zutrugen (Matth. 26, 1—5; Mark. 14, 1 ff.). Die Differenz ist doch nur scheinbar. Die Sache ist die, daß der synoptischen Darstellungsweise nichts ferner liegt als die Beobachtung der strengen Zeitfolge bei den erzählten Begeben-

V. 9—11. Sind es so Todesahnungen, welche durch die Erzählung von der Salbung Jesu durch Maria klingen, so geht derselbe Zug auch durch den kleinen nun folgenden Abschnitt V. 9—11, wie verschieden sein Inhalt auch ist, indem hier erzählt wird, wie die Feinde des Herrn ihre Nachstellungen auch auf Lazarus erstreckten, diesen für sie so unbequemen Zeugen von Jesu Wunderkraft.

Wir erfahren dann hier, daß während des Aufenthaltes Jesu in Bethanien eine große Menge „Juden" von Neugierde getrieben aus der Hauptstadt hinauszog, teils um Jesum zu sehen — das Gerücht von seiner Anwesenheit in der kleinen Stadt hatte bald Jerusalem erreicht — teils auch um Lazarus zu treffen, mit dem sich das große Wunder zugetragen hatte.[1]) Ja, noch mehr; wir hören, daß „viele von den Juden" schon längere Zeit — schon vor diesem Aufenthalt Jesu in dem Landstädtchen am Ölberg — die Gewohnheit

---

heiten: es gehört hier keineswegs zu den Seltenheiten, daß das der Zeit nach Spätere vor dem der Zeit nach Früheren erzählt wird, da der Stoff nach rein sachlichen Gesichtspunkten statt nach chronologischen geordnet wird (s. über diese zumal bei Lukas stark hervortretende Eigentümlichkeit „Lukasevangelium" S. 38 ff.). So verhält es sich denn auch hier. Die beiden Synoptiker bringen die Salbungsgeschichte nach der Erzählung von der Ratschlagung der Feinde darüber, wie sie am besten ihren Mordplan ausführen könnten, ungeachtet diese Beratschlagung ein paar Tage später stattfand, um durch den scharfen Gegensatz zwischen dem Haß und der Liebe ein um so helleres Licht auf diese beiden Vorgänge fallen zu lassen, — wobei doch beide Verfasser einen ausdrücklichen Unterschied der Zeit nach zwischen den beiden Begebenheiten setzen durch die Bemerkung, womit sie die Erzählung von der Salbung einleiten, daß dieselbe stattfand, „während Jesus in Bethanien war" (Matth. 26, 6; Mark. 14, 3). — Dagegen hat unsere Begebenheit nichts zu schaffen mit der Luk. 7, 36—50 erzählten („die Sünderin im Hause des Pharisäers"); zwischen diesen beiden Vorgängen besteht der ausgemachteste Unterschied in Bezug auf Art, Zeit, handelnde Personen und den Wesenskern. Daß Jesus in seinem Leben zweimal so „gesalbt" wurde, hat ja schlechterdings nichts Auffallendes an sich. Erinnern wir uns, daß solche Salbung bei einem Gastmahl eine ganz gewöhnliche Sitte im Morgenland war, so haben wir vielmehr Grund zu der Annahme, daß dieselbe bei ihm sich viel öfter wiederholte, ohne daß der Bericht über solche Wiederholungen innerhalb der knappen Darstellung unserer Evangelien Platz gefunden hat.

[1]) Da die größte Wegstrecke, welche an einem Sabbath zurückzulegen erlaubt war (ein „Sabbathsweg" Apstg. 1, 12) nur 1200 Meter (6 Stadien) betrug, während die Entfernung zwischen Jerusalem und Bethanien nach Joh. 11, 18 3000 Meter (15 Stadien) ausmachte, so kann diese Wanderung der Juden nicht an dem Tage des Gastmahls selbst (einem Sabbath) stattgefunden haben, sondern erst einen Tag später (Sonntag Vormittag).

hatten zu „verschwinden", d. h. hier hinaus zu wallfahrten, um diesen von den Toten Zurückgekehrten zu sehen, und daß der „Glaube" an Jesus, d. h. die Annahme, er sei der Messias, infolge davon unter den Einwohnern der Hauptstadt um sich griff. Die Auferweckung des Lazarus fuhr also fort, dieselbe mächtige Wirkung zu üben, welche sie, wie wir sahen, schon auf die, welche ihre Augenzeugen gewesen waren, geübt hatte. Aber dadurch wurden eben auch die „Hohenpriester" — die eigentlichen Leiter des hohen Rats (s. „Lukasev." S. 329 Note) — bewogen, in Erwägung zu ziehen, ob nicht Grund vorliege, dieselben Verhaltungsmaßregeln Lazarus gegenüber zu ergreifen, zu welchen sie sich Jesus gegenüber entschlossen hatten: ihm das Leben zu nehmen. Der erste Schritt auf dem blutigen Wege trieb sie weiter: den Fürsten des Lebens wollten sie vernichten, den zum Leben Erweckten dachten sie in das Grab zurückzustoßen, aus welchem er von dem Lebensfürsten hervorgerufen war. Wie üppig wucherte doch die Bosheit bei diesen Priestern!

Mit dieser Bemerkung über die ins Auge gefaßten gewaltsamen Maßregeln auch gegenüber Lazarus schließt der fünfte Hauptteil unseres Evangeliums: 10, 22—12, 11: dieser ganze Hauptteil ist wie ein großes Zwiegespräch. Derselbe wird eröffnet durch die Frage der Juden, ob Jesus der Messias sei (10, 24); er setzt sich fort durch den Bericht über Jesu Antwort in Wort und Werk; er knüpft daran die Antwort der Juden in Thaten und Beschlüssen, welche bestimmt und entschieden auf seinen Tod zielen. Hiermit ist der tragische Konflikt auf seinen Höhepunkt geführt: jetzt kann die Katastrophe nicht mehr lange auf sich warten lassen. Durch die letzten Teile des Hauptteiles gehen denn auch deutliche Todesahnungen. — Neben dem findet sich doch auch in diesem Hauptteil das niemals fehlende andere Moment: neben der Verwerfung von seiten der Mehrzahl, namentlich auch von seiten der Führer geht der Glaube einher, den Jesus bei anderen findet, wiewohl dieselben im Verhältnis zu jenen eine verschwindende Minderzahl sind. In Peräa, wohin der Herr sich nach dem bei dem Tempelweihfeste abgelegten Selbstzeugnis zurückgezogen, findet er die gläubige Aufnahme, welche die Hauptstadt ihm so hartnäckig verweigert (10, 40—42), und in Bethanien begegnet man ihm — jetzt wie ehedem — mit innerlicher verständnisvoller Liebe. (12, 1—8). Weniger Wert hat der „Glaube", welchen seine Auferweckung des Lazarus bei vielen von den „Juden" bewirkte; der war nichts anderes als ein „Wunderglaube", ohne geistliche Tiefe und sittlichen Gehalt; er flammte frei-

lich in rasch auflodernder Begeisterung bei dem messianischen Einzug des Herrn in die heilige Stadt auf, aber dieselben, welche ihm hier mit jubelndem Zuruf als „Israels König" huldigen, rufen wenige Tage nachher ebenso laut ihr „Kreuzige", und die Palmen, welche sie zu seiner Ehre schwingen, verwandeln sich in die Dornen, welche seine Stirne blutig stechen.

Sechster Hauptteil. 12, 12—50.

Jesu letzte messianische Selbstdarstellung: in Jerusalem auf dem Passahfeste.

Noch einen Versuch macht nämlich der Herr in seiner geduldigen Heilandsliebe, sein Volk zu gewinnen, und zwar einen Versuch anderer Art als die vorhergehenden, welche sämtlich so traurig ausgefallen waren. Von diesem Schlußglied in der langen Reihe der Selbstdarstellungen Jesu vor seinem „Eigentum" erzählt dieser sechste Hauptteil 12, 12—50. Derselbe zerfällt in drei Unterabteilungen: A. 12, 12—19: Jesu Einzug in Jerusalem als der messianische König. B. 12, 20—36: Jesu letztes öffentliches Zeugnis und Ermahnung. C. 12, 37—50: Rückblick des Evangelisten.

A. 12, 12—19. Zum letztenmal kommt Jesus in Israels heilige Stadt. Das Volk als Ganzes hatte sich ihm nicht im Glauben öffnen wollen, dessen Leiter hatten seinen Tod beschlossen und schon Steckbriefe nach ihm ausgesendet. Und doch kommt er, und das in einer Weise, welche genugsam beweist, wie weit er davon entfernt ist, Furcht zu haben: im vollsten Tageslicht der Öffentlichkeit, geleitet und empfangen von zahlreichen Scharen. Und so kommt es, daß die Form seines Kommens selbst noch ein letztes Gnadenangebot enthält, genau in dem Aufzug, worin einer von den Propheten des Volkes geweissagt hat daß „Zions König" sein Volk heimsuchen werde. Bestimmter konnte er wohl nicht bezeugen, daß er der verheißene Messias sei. Und indem er zu einer Zeit kam, wo sein Ruf als des großen Wunderthäters seine höchsten Wellen schlug, und während zahlreiche Scharen von denen, welche sowohl in Galiläa als in Judäa Zeugen seiner gewaltigen Thaten gewesen waren, versammelt waren, und Jubelstimmung des nahen Festes schon die Luft erfüllte, gestaltete sich sein Einzug zu einem wahrhaft königlichen: unter Palmenschwingen und Jubel ward ihm von dem gemeinen Volke als Messias, dem König Israels, gehuldigt. Aber es waren überwiegend die in der heiligen Stadt versammelten Festpilger, welche ihm diese Huldigung

darbrachten. Jerusalem selbst, diese kalte Stadt, nahm nur wenig teil daran, die Volksführer sahen auf die ganze Scene mit unterdrücktem Zorn. Und während des weiteren Verlaufs der Dinge ist es nicht der Jubel seiner Jünger, nicht der Huldigungsruf der Festpilger, welcher den Gang der Entwicklung bestimmt, sondern die kalte Abweisung des Volkes von Jerusalem und der geistlichen Führer: am fünften Tage nach seinem Einzug bringen diese ihn an das Kreuz, und von all denen, welche ihm hier huldigen, ist niemand, der eine Hand aufhöbe, um ihn vor diesem Geschick zu bewahren.

Aber dann sollte auch dieser festliche Einzug Jesu, womit er ausdrücklich als der von dem Propheten geschilderte messianische König auftrat und sich als solchem huldigen ließ, die Schuld des Gottesvolkes konstatieren, wenn dasselbe so — trotz der schnell auflodernden, doch ebenso schnell verlöschenden Begeisterung — auch diese seine letzte Selbstdarstellung abwies. Der König „Israels" sollte feierlich proklamiert und ihm gehuldigt werden, ehe er definitiv verworfen und getötet wurde, — zu einem schrecklichen Zeugnis über die, welche so an ihm handelten. Das ist eben die doppelte Bedeutung des Einzugs: einerseits das letzte Gnadenanbieten, andererseits die schlagendste Bekanntmachung der schrecklichen Schuld.

Im Lichte dieser Bedeutung des Einzugs verstehen wir denn auch, weshalb sich Jesus hier so ganz anders zur Volkshuldigung verhielt als bei jener früheren Gelegenheit, wo die galiläischen Festpilger ihn mit Gewalt zum König ausrufen wollten (6, 14 f.). Damals wies er auf das Bestimmteste die Huldigung des Volkes ab, weil die Zeit für das letzte Zeugnis und die Schlußkatastrophe noch nicht gekommen war. Aber jetzt war das anders, jetzt war die Stunde gekommen. Deshalb nimmt er hier das an, dem er sich dort entzogen hatte, ungeachtet die, welche ihm jetzt als König huldigen draußen vor Jerusalems Mauern, nach ihrer großen Masse sicher ebenso fleischliche Begriffe hatten über sein Reich wie jene Galiläer oben am See Genezareth.

„Einen Tag darauf" — nämlich nach dem im vorhergehenden Abschnitt erzählten Gastmahl — d. h. Sonntag den 10. Nisan hatte der Herr zu dem Tage bestimmt, an welchem er in Jerusalem einziehen wollte. Am Nachmittag dieses Tages sollte sein Einzug stattfinden[1]); die Vormittagsstunden vergingen wohl zum Teil mit den

[1]) Vgl. Mark. 11, 11, wonach der Besuch des Herrn im Tempel, welcher sich unmittelbar an seinen Einzug angeschlossen zu haben scheint, am Abend stattfand.

Vorbereitungen, welche derselbe erforderte. Johannes spricht von diesen Vorbereitungen nicht, da er sich auf die Mitteilung beschränkt, daß Jesus sich „einen Esel verschaffte," aber sein Stillschweigen über diesen Punkt wird durch die drei ersten Evangelisten ergänzt, welche ausführlich erzählen, wie Jesus dies Tier „sich verschaffte", indem er nämlich zwei seiner Jünger in das nicht weit von Bethanien liegende Städtchen Bethphage sandte und von da eine Eselin und deren Füllen holen ließ. Das letztgenannte, auf welchem noch niemals ein Mensch geritten hatte, sollte ihn bei dieser Gelegenheit tragen. Denn so, „reitend auf dem Füllen einer Eselin" hatte einer von den Propheten Israels (Sach. 9, 9) geweissagt, daß die „Tochter Zion" — die Einwohner Jerusalems als Repräsentanten des Gottesvolkes überhaupt — ihren König, den Messias Gottes, seinen Einzug halten sehen sollten. Der Evangelist fügt doch eine Bemerkung bei, welche zeigt, wie wenig Verständnis dieses Vorgehen des Herrn, daß er seinen Einzug so ausdrücklich nach der alten Weissagung gestaltete, bei den Zuschauern fand: nicht einmal seine eigenen Jünger, die Zwölfe, ahnten zu Anfang, wie das, was sie hier vor ihren Augen sahen, ja was sie selbst mit ins Werk zu setzen geholfen hatten, die Erfüllung einer prophetischen Weissagung sei, später erst, „als Jesus verklärt war", und als Verklärter (s. 7, 39; 16, 7) ihnen den Geist gesandt hatte, der überhaupt ihren geistlichen Sinn öffnete, kam ihnen ins Gedächtnis (vgl. 2, 22), daß „solches von ihm geschrieben war", und gewannen sie das Verständnis von dem, was sie selbst bei dieser Gelegenheit gethan hatten, daß sie nämlich, indem sie das Lasttier holten, geradezu zu der Erfüllung der Prophetie mitgewirkt hatten.[1]) Aber dachten auch die Zuschauer und Teilnehmer an dem Zuge, welche nun den Ölberg herabzogen, nur wenig an die Weissagung des Propheten, so mangelte es doch keineswegs an Huldigung für Jesus als den messianischen König. Im Gegenteil, huldigende und grüßende Zurufe brausten mächtig durch die sommerliche Luft. Denn kaum hatte Jesus, umgeben von seinen Jüngern und geleitet von jenen „Juden", welche vormittags hinausgezogen waren nach Bethanien, um ihn und Lazarus (V. 9) zu sehen, und welche nun mit ihm zur Haupt-

[1]) Beachte, wie Johannes durch seine Worte in V. 16: „sie gedachten daran . . . . daß sie solches für ihn gethan hatten" ausdrücklich auf das Thun der Jünger — das Holen des Eselsfüllens — hinweist, wovon er doch kein Wort erzählt hat — wieder ein Beispiel davon, wie er die Schriften seiner Vorgänger, der Synoptiker, als unter seinen Lesern bekannt, voraussetzt.

stadt zurückkehren wollten, sich von der kleinen Stadt aus in Bewegung gesetzt, so begegnete ihnen ein festlicher und festlich gestimmter Zug. Von Jerusalem, wohin das Gerücht von dem Kommen Jesu vorausgeeilt war, und wo er mit Spannung von den vielen Tausenden, welche dort zum Fest versammelt waren, erwartet wurde (11,56), zog ihm eine „große Menge" entgegen mit Palmenzweigen[1]), und lauter Jubel begrüßte ihn, als sie seiner ansichtig wurden. Dieser ihm entgegenkommende Zug bestand ohne Zweifel wesentlich aus Festpilgern, zu einem großen Teil sicher aus den nächsten Landsleuten Jesu, den Galiläern, unter welchen ja sein Ruf zu dieser Zeit groß war; in Jerusalem hatten sie von dem großen Wunder, der Auferweckung des Lazarus, gehört, und dies neue „Zeichen" des galiläischen Propheten hatte mächtig die Begeisterung für ihn in ihren Herzen entzündet; nun hörten sie von denen, „welche im Gefolge Jesu waren", daß alles, was das Gerücht davon erzählt habe, wahr sei, — diese letzten hatten ja an Ort und Stelle sich darüber vergewissert, daß Jesus Lazarus „aus dem Grabe gerufen und ihn von dem Tode auferweckt habe" — so machte sich dann der „Begeisterung rollende Woge" los mit Macht, als die beiden Züge einander trafen, und Zurufe von der einen Schar, Antwortrufe von der anderen erschollen vor dem, der stille dasaß auf dem Eselsfüllen, und in dessen Herzen der Jubel um so geringeren Widerhall fand, je mehr er sich Jerusalem näherte (Luk. 19, 41 ff.). „Hosianna", so tönte es von tausend Lippen, „Gelobet sei, der da kommt im Namen des Herrn", „König Israels", riefen andere Tausende. Der erste dieser Rufe ist aus dem großen Lobgesang: Ps. 113—118, genommen, welcher in Israel an den großen Festen gesungen wurde; ganz natürlich schaffte der Jubel sich eben jetzt, wie während des Festes, Ausdruck in einem daher entlehnten Worte.[2]) Der andere Ruf ist noch bedeutungsvoller,

---

[1]) Die Palmenzweige, das Symbol der festlichen Freude, wurden eben bei dem Einzug der Könige angewandt, s. z. B. 1 Macc. 13, 51, wo Simon Maccabäus nach der Übergabe Jerusalems in die Stadt einzieht „mit Palmenzweigen und mit Zithern und Zymbeln und Harfen und mit Psalmen und Lobgesängen."

[2]) Nämlich Ps. 118, 25 und 26. In dem *ersten* dieser beiden Verse („O, Herr, rette doch", hebräisch *Hosianna*) aus dem 118. Psalm, (welcher Psalm wahrscheinlich zur Grundsteinlegung des Serubabel'schen Tempels (Esra 3, 10 ff.) gedichtet ist und bei derselben abgesungen wurde, wird Gott um seinen Segen angefleht (in Ps. 118 über dem Tempelbau, hier im Munde des huldigenden Volkes über Jesus als den messianischen König); in dem *zweiten* wird der Segen verkündigt (in Ps. 118 über dem, der sich einfand,

insoferne derselbe den damit Begrüßten geradezu als Messias bezeichnete. Kein Wunder dann, daß dieser ganze Auftritt Erbitterung erregte bei den Leitern der ungläubigen Opposition. Einige Pharisäer, welche Zuschauer waren, ja welche sogar sich in den Zug gemischt hatten, nur um so besser ihre Beobachtungen machen zu können (Luk. 19, 39), waren mit verhaltenem Zorn Zeugen dessen, was geschah; da sie auf eigene Hand gekommen waren, so machten sie dieser Stimmung in gegenseitigen Vorwürfen über die allzugroße Behutsamkeit Luft, womit ihre Partei bisher gegen dieses Unwesen aufgetreten war. Was nützte es zu stehen und zu warten? Das Ding würde nur jeden Tag schlimmer; niemals hatte man doch einen Skandal gesehen, wie diesen, wo „alle Welt" diesem Volksverführer „nachlaufe", dessen Namen sie nicht einmal in ihren Mund nehmen mögen. Nein, hier ist ein energischeres und bestimmteres Auftreten von nöten! Ohne Zögern muß hier gehandelt werden! Das sind andere Worte, als die, welche jüngst draußen vor den Thoren der Stadt laut geworden waren. Aber diese Worte bekamen die Oberhand; sie wurden bestimmend für die weitere Entwicklung der Begebenheiten.

V. 12, 20—36. Von dem was in den Tagen nach dem Einzug sich zwischen Jesus und dem Volke — namentlich auch dessen leitenden Klassen — begab, berichten die Synoptiker eine Reihe von Zügen (Matth. 21—23; Mark. 11, 12; Luk. 19, 45—21, 4), recht als wollten sie einen Ersatz geben für ihr Stillschweigen über alle früheren Anwesenheiten des Herrn in der heiligen Stadt. Anders Johannes. Hat er, wie wir sahen, in den vorhergehenden Teilen seines Evangeliums reichen Stoff gerade aus den öfteren Besuchen Jesu in Jerusalem mitgeteilt, so beschränkt er sich nun auf die Mitteilung einer einzigen Rede an das Volk, welche der Herr in diesen Tagen vor seinem Leiden gehalten hat; wir werden später sehen, daß er zur Entschädigung die Reden, welche Jesus unmittelbar vor seinem Leiden an seine Jünger gehalten hat, in reicher Fülle mitteilt. Aber diese eine Rede an das Volk ist denn auch von um so größerer Bedeutung: sie ist Jesu letztes öffentliches Zeugnis und Ermahnung. Johannes teilt weder in Betreff des Ortes, noch in Betreff des Zeitpunktes dieser letzten Worte Jesu an sein Volk etwas mit. Aber

um an jener feierlichen und bedeutungsvollen Grundsteinlegung teilzunehmen, hier, während des Einzugs Jesu, über den, der nun „im Namen des Herrn" kommt, d. h. im Auftrag Gottes — s. 5, 43 — um seines Reiches Grund zu legen).

wir können doch beides mit ziemlicher Genauigkeit bestimmen. Der Evangelist hebt hervor, daß Jesus unmittelbar nachdem er zu demselben gesprochen hatte, „sich entfernte und vor dem Volke verbarg“ (V. 36), d. h. daß er gleich nach diesem Zeugnis die Volksmenge verließ, welche ihn nun zum letztenmal gehört hatte, und sich ganz von aller öffentlichen Wirksamkeit zurückzog, um den Rest seines Erdenlebens im Kreise seiner Jünger zuzubringen. Aber aus einer Bemerkung bei Matthäus (26, 1 ff.) und Markus (14, 1) geht hervor, daß dieses Zurücktreten Jesu aus der Öffentlichkeit zwei Tage vor dem Passah, d. h. am Dienstag dem 12. Nisan stattfand. Am Nachmittage oder gegen Abend dieses Tages war es, daß der Herr seine große Rede über die Zerstörung Jerusalems und seine Wiederkunft hielt (Matth. 24. 25; Mark. 13; Luk. 21, 5—36). Diese Rede hielt er von dem Ölberge aus (Matth. 24, 3; Mark. 13, 3), nachdem er Jerusalem verlassen hatte, um, wie er in diesen letzten Tagen seines Lebens zu thun pflegte (Luk. 21, 37 ff.), sich in sein Nachtquartier draußen vor der Stadt zu begeben. Aber an diese Entfernung des Herrn aus der heiligen Stadt denkt Johannes mit seiner Bemerkung, daß Jesus „fortging und sich verbarg“ vor dem im Unglauben verstockten Volk. Die Rede, welche unser Evangelist hier mitteilt, hat Jesus also kurz vor diesem seinem Fortgang aus Jerusalem, d. h. Dienstag Nachmittag dem 12. Nisan, gehalten. Der Ort derselben ist damit auch gegeben: es war einer von den Tempelvorhöfen, zumal dieses sein Weggehen aus Jerusalem ausdrücklich durch die Worte beschrieben wird: „Er ging hinaus aus dem Heiligtum“ (Matth. 24, 1; Mark. 13, 1). — Eine weitere Bedeutung empfängt diese letzte Rede des Herrn an das Volk durch ihre Veranlassung, da sich einige „Hellenen“ an den Jüngerkreis Jesu wandten, wie V. 20 erzählt wird. Der vorhergehende Abschnitt schloß mit dem Berichte darüber, wie Jesu Selbstdarstellung durch seinen Einzug als der messianische König nur dazu gedient hatte, die leitenden Kreise zu noch bittererem Hasse und noch bestimmteren Nachstellungen zu reizen. Wenn nun der Evangelist unmittelbar nachdem er von dieser wiederholten und verschärften Verwerfung Jesu von seiten der Führer Israels berichtet hat, von einem Verlangen seitens geborener Heiden, vor das Angesicht des Herrn gestellt zu werden, erzählt, so hat er durch diese Zusammenstellung auf das historische Verhältnis hindeuten wollen, welches gerade einen der treibenden Faktoren in der Entwicklung des Gottesreiches in seinem ersten Verlaufe bildet: daß die Verwerfung der Offenbarung Gottes in Christus durch Is-

rael zu dem Übergang desselben auf die Heiden (Röm. 11, 30) die Veranlassung gewesen ist. Dieser Übergang des Gottesreiches von Israel auf die Heidenwelt wird schon hier abgeschattet — dieselbe weltgeschichtliche Bewegung, deren Gang Lukas in der „Apostelgeschichte" ausgeführt hat.

V. 20—22. Unter den Festpilgern, welche das Passahfest diesmal in der Hauptstadt versammelt hatte, befanden sich auch einige „Hellenen", d. h. griechische Proselyten, Heiden, welche den Glauben des Volkes Gottes angenommen hatten, und durch die Übernahme der Beschneidung und der Verpflichtung auf das mosaische Gesetz sich das religiöse Bürgerrecht in Israel erworben hatten.[1]) Die in dieser Weise in das Gottesvolk aufgenommenen Heiden hatten freien Zutritt zu dem Heiligtum, und pflegten ebenso, wie die geborenen Juden, die in dem Gesetze befohlenen Wallfahrten nach Jerusalem zu den drei Festen zu unternehmen (5 Mos. 16, 16). Diese Hellenen, von denen hier die Rede ist, waren denn auch „hinaufgezogen", nämlich zur Hauptstadt[2]) — um dort „anzubeten", d. h. Gott in seinem Heiligtum mit Gebet und Opfern zu dienen. Wahrscheinlich stammten sie aus Galiläa und zwar aus der Umgegend des Genezareth — einem Landesteil, in welchem es von Hellenen wimmelte —; das wird dadurch angedeutet, daß sie sich an Philippus, „der von Bethsaida in Galiläa war" (1, 44) mit einer Bitte wenden, die sie auf dem Herzen hatten. Ihr Verlangen ging darauf hinaus, daß sie „gerne Jesum sehen", d. h. ihn zu sprechen bekommen wollten (vgl. Luk. 8, 20). Sicher lag ihrem Wunsche etwas anderes als bloße Neugierde zu Grunde. Sie wünschten Auge in Auge dem Großen gegenüber zu stehen, von dem alle diese wunderbaren Thaten erzählt wurden, ja welcher mit dem Anspruch auftrat, als Messias anerkannt zu werden, auf den auch sie warteten. Sie wünschten, ihm ihre Ehrfurcht[3]) bezeugen zu dürfen und ein gutes Wort aus seinem Munde zu hören. Diese Zumutung von Nicht-Israeliten setzte Philippus in Verlegenheit. Er wußte ja, wie Jesus in der Regel

[1]) Ihre religiöse Stellung war demnach ganz dieselbe, wie die jenes Hofbeamten der Königin Kandace, von dem Apostelgeschichte 8, 26 ff. erzählt wird: aber ihre Nationalität war eine andere.

[2]) Der Ausdruck „hinaufziehen" ohne irgend welche Angabe des Reiseziels bezeichnet die Reise zu dem — hochgelegenen — Jerusalem. 7, 8. 10. Apostelgeschichte 18, 22.

[3]) Diese ihre von vornherein genährte Ehrfurcht für Jesus kommt schon in der ehrerbietigen Anrede („Herr") zu tage, womit sie sich an seinen Jünger wenden.

selbst seine Wirksamkeit auf seine irdischen Landsleute beschränkte (Matth. 15, 24), ebenso wie er seinen Aposteln dieselbe Beschränkung bei ihrer Probeaussendung zur Pflicht gemacht hatte (Matth. 10, 5 ff.); er hatte ja im ganzen volle Klarheit darüber, daß die Wirksamkeit seines Meisters in den Tagen seines Fleisches in der Regel Israel vorbehalten war. In diesem Zweifel wendet sich Philippus an seinen Landsmann (1, 44) Andreas, und diese beiden verabreden sich, Jesus das Begehren der „Hellenen" vorzutragen. Wie weit dasselbe erfüllt wurde, darüber berichtet Johannes nichts; sein Interesse ruht nicht darauf, sondern auf der Rede des Herrn, welche dasselbe veranlaßte; unwahrscheinlich ist es wohl nicht, daß Jesus den Wunsch der „Hellenen" erfüllte, indem er gegenüber dieser Äußerung eines wirklichen religiösen Dranges eine Ausnahme von seiner Gewohnheit machte, wie bei dem kananäischen Weibe (Matth. 15, 22 ff.) oder dem heidnischen Hauptmann von Kapernaum (Matth. 8, 5 ff.) aber von den näheren Umständen dabei wissen wir jedenfalls nichts.

V. 23. Die Antwort des Herrn auf das Begehren der Hellenen ist natürlich zunächst an die beiden Apostel gerichtet, welche ihm dasselbe vorgetragen haben, aber außerdem auf einen viel weiteren Kreis berechnet, nämlich sowohl auf seine übrigen Apostel als auf die ganze Volksmenge, welche ihn hier im Heiligtum umgab (V. 29. 34). Er beginnt damit, daß er einen Gedanken ausspricht, welchen diese Hinwendung von geborenen Hellenen an ihn ihm nahelegt, nämlich daß sein irdisches Lebenswerk nun sich seinem Ende nähert und seine „Verherrlichung" bevorsteht. Denn jenes Begehren ist ihm eine weissagende Andeutung, daß die Schranken, innerhalb deren seine Wirksamkeit sich bisher bewegt hat, nun zu fallen im Begriffe sind; neben, ja an die Stelle von Israel treten die Heiden. Aber diese durchgreifende Veränderung seines Arbeitsfeldes setzt seine „Verherrlichung" voraus: ist er in den Tagen seines Fleischeslebens zu seinem „Eigentum" gekommen, so wird er als der Verherrlichte in seinem Geiste und durch seine Zeugen auch zu den Heiden „kommen" (vgl. Ephes. 2, 17). V. 24. Und der Gedanke an seine „Verherrlichung" leitet ihn weiter zu dem Gedanken an seinen Tod, welcher die unumgängliche Voraussetzung seiner Verherrlichung ist, und welcher so die Bedingung für die Wirksamkeit ist, worin die ganze Frucht seines Werkes erst recht zur Entfaltung kommen kann. Ebenso wie das Weizenkorn in die Erde fallen und „sterben" muß — d. i. unter den Einfluß von auflösenden Kräften kommen muß (vgl. 1 Kor. 15, 36) — soll es anders Frucht bringen, so ist der Tod für Jesus der Durch-

gang von der menschlich-individuellen zu der verklärten, universalistischen Existenz, worin die in ihm vorhandenen Kräfte die ganze Menschheit zum Wirkungsfelde bekommen werden; durch den Tod werden die Schranken gebrochen, innerhalb deren sich sein Wirken, solange er im Fleische war, bewegte, so daß dasselbe nun die ganze Welt, alle Volkstümer umfassen kann. V. 25. 26. Aber indem der Herr so von sich selbst und dem Tode spricht, der ihn erwartet, erweitert sich sein Blick — hier wie anderswo in ähnlichem Zusammenhang (s. Matth. 6, 21—25), so daß er auch das Geschick, das seine Jünger erwartet, umfaßt. Ihm thut sich der Weg der Selbstopferung auf; aber derselbe Weg erwartet auch die, welche ihm angehören wollen: auch sie dürfen in Eigenliebe nicht daran denken, ihr Leben festzuhalten — dadurch würden sie nur ihr „Leben" in dem höchsten Sinn des Wortes, nämlich als ein jenseitiges genommen, verlieren —; sie müssen vielmehr nach dem Vorbild ihres Meisters willig sein, dasselbe zu opfern, erst dadurch werden sie sich das Leben im tiefsten Sinn, das „ewige" Leben sichern.[1]) Eine solche Nachfolge Jesu auf dem Wege der Selbstopferung ist die Bedingung dafür, sein „Diener" zu sein. Aber wie reich und herrlich ist dann nicht auch der Lohn dieses Dienstes? Wo er, der Meister und Herr ist, da sollen auch seine Diener sein, so gewiß der „Vater", der über alles herrscht, zu seiner Zeit die „ehren" wird, welche sich nicht von der Niedrigkeit dieses Dienstes zurückgezogen haben: derselben Herrlichkeit, welche den Herrn erwartet, sollen auch seine geringsten Diener teilhaftig werden (vgl. 14, 3; 17, 24) — V. 27. Aber

[1]) Wenn hier von „lieben" und „hassen" in Bezug auf das Leben gesprochen ist, so ist dabei nicht an Liebe und Haß als Gefühle zu denken, so daß die Meinung die wäre, daß es Jüngerpflicht sei, sein eigenes Leben mit dem Gefühl des Hasses zu umfassen: man soll ja gerade im Gegenteil „sich selbst lieben." Vielmehr ist hier an ein aktives in Handlungen hervortretendes Verhalten zu denken; daß man sich so zu seinem Leben stellen soll, wie zu etwas, was man liebt, oder als zu etwas, das man haßt, d. h. entweder geneigt oder ungeneigt sein, es von sich zu geben, zu opfern. Und „das Leben" kommt in Betracht nach seiner Stellung zu dem Jüngerstand, als etwas, das mit diesem entweder verglichen werden kann oder nicht kann, als etwas, das unter gewissen Umständen geopfert werden muß, wenn der Jüngerstand nicht geschädigt werden soll. In solchem Fall — das ist die Meinung — muß der Jünger sich nicht zu seinem Leben stellen, als zu etwas, was man liebt, sondern im Gegenteil sich zu demselben stellen, wie man sich zu etwas stellt, das man haßt: d. h. sich nicht an das klammern, wodurch das Jüngerverhältnis Schaden leiden kann, sondern dasselbe hingeben, opfern, so daß das Jüngerverhältnis ungeschädigt bleibt.

dieser Gedanke an den Weg der Selbstopferung durch Leiden und Tod, der sich so vor Jesus aufthut, erfüllt ihn mit Grauen und Bangigkeit, — ein wahrer Ausdruck für seine wahre und volle Menschennatur; seine Seele „erschrickt" vor den Schatten des „Todes", welche ihm schon entgegendämmern, und gleichsam in angstvoller Ratlosigkeit fragt er: „Was soll ich sagen"? in welchen Worten soll der Heilige Gottes die Welt von Grauen aussprechen, in welchen Gedanken soll er sie fassen, die nun über ihn herein bricht? Aus seiner Seele, wie sie sich so in Todesängsten windet und krümmt, bricht der Gebetsruf an seinen Vater hervor: „Rette mich aus dieser Stunde"! Nichts anderes kann dieser Ruf bedeuten als dies: „Erspare es mir, in die Todesstunde zu gehen, bewahre mich vor dem Tode"! Ja, wie dort in Gethsemane ein paar Tage später (Matth. 26, 39 ff.; Mark. 14, 35 ff.; Kol. 22, 42) bebt auch hier das Lamm Gottes vor dem Todeskelch zurück; aber hier wie dort siegt er über seine Furcht, in willigem Gehorsam untergiebt er sich Gottes Willen, beugt er sein Haupt vor dem Todesstreich: „doch nein — darum bin ich ja in diese Stunde gekommen"; gerade um das zu leiden, wovon er nun frei zu bleiben sich erbat, ist der Heilige Gottes in seinem freiwillig übernommenen Erlösungswerk in die Todesstunde gekommen, welche er sich ihm schon nahen sieht. Diese Stunde begegnet ihm auf seinem Wege; er will nicht um sie herum gehen; nun, nachdem er seine Menschennatur unter den Gehorsam gegen seinen Vater gebeugt hat, V. 28, nun hat er eine andere Bitte: „Vater, verherrliche deinen Namen"! Nicht bittet er länger, daß sein Wille geschehe, nun ist das, was dem Vater gehört, seiner Bitte Gegenstand, dies, daß der „Name" des Vaters Herrlichkeit gewinnen möge, indem die Menschen ihn als den, der er ist, vollständig kennen lernen, und so eine Fülle der Herrlichkeit in diesen Namen legen, womit sie ihn als mit dem Ausdruck ihrer Auffassung seines Wesens nennen. Aber dieses Ziel wird ja gerade durch den Tod Jesu gefördert. Darin empfängt das Wesen Gottes seinen klarsten Ausdruck: seine Heiligkeit, seine Gerechtigkeit, seine Liebe. Darum bittet nun der Sohn hier darum, daß der Vater ganz absehen möge von seinem (Jesu) Willen, und einzig und allein darauf bedacht sein möge, die Ehre seines (des Vaters) Namens zu fördern, indem er sein Wesen in all seiner Herrlichkeit zu seiner vollen Offenbarung kommen lasse; gerne will dann er, der Sohn, den Tod leiden, wodurch diese Offenbarung vor allem stattfinden wird.

Auf dieses opferwillige Gebet antwortet nun der Vater von

seinem Himmel, indem diese „Stimme" aus der „Höhe" ertönt: „Ich habe denselben (meinen Namen) verherrlicht und werde ihn wieder verherrlichen". In diesen Worten[1]) bezeugt Gott, daß wie er durch das, was er bis zu dieser Stunde durch seinen Sohn und mit ihm gethan hat (nämlich durch alles Wirken seines Sohnes, welches in der Kraft des Vaters ausgeführt ist und dadurch den Vater geehrt hat), seinem Namen Ehre bereitet hat, so werde er auch ferner durch das, was hernach mit ihm und durch ihn geschehen soll (namentlich eben durch seinen Tod als die vollkommenste Offenbarung der „Herrlichkeit" des Vaters, wie durch seine Wirksamkeit nach seinem Tode durch die Vollendung des Erlösungswerkes) seinem Namen Ehre bereiten. V. 29. Verwundert hörte die Volksmenge diesen Schall vom Himmel; einige meinten, es sei ein Donnerkrach gewesen, andere — die für die Offenbarung aus dem Jenseits mehr Aufgeschlossenen — ahnten doch, daß es eine „Rede" gewesen sei und waren sofort mit der Erklärung bei der Hand, daß „ein Engel" zu dem Propheten von Nazareth gesprochen habe; die einzelnen Worte hatten doch auch diese letzteren nicht unterscheiden können. Von allen, welche dieses großen und majestätischen Zeichens Ohrenzeugen gewesen waren, war dasselbe wirkungslos oder so gut wie wirkungslos abgeprallt, mit alleiniger Ausnahme des kleinen Kreises der Jünger, welche auch bei dieser Gelegenheit an ihres Meisters Seite standen, unter denen auch der Evangelist einer war, welcher hier in seiner schlichten Weise von der geheimnisvollen Begebenheit erzählt. Bei

---

[1]) Daß nämlich diese „Stimme" von einer wirklichen, artikulierten Rede mit bestimmten Worten zu verstehen ist, geht aus dem ganzen Bericht bei dem Evangelisten hervor, namentlich auch daraus, daß nach V. 29 ein Teil des Volkes deutlich eine Rede vernahm, die sie freilich einem „Engel" zuschrieben. Diese himmlische Stimme muß donnerähnlich gelautet haben (V. 29), und als eine Offenbarung aus der jenseitigen Welt ist sie auch nur für die Zuhörer in dem Maße verständlich gewesen, als sie überhaupt aufgeschlossen und empfänglich waren für das, was dieser jenseitigen Welt angehört. Der Herr selbst und seine Jünger unterschieden und verstanden die einzelnen Worte, innerhalb der Volksmenge fand eine Scheidung statt, indem einige nur gleichsam einen Donnerkrach hörten, während andere den Schall wie eine Rede auffaßten, freilich ohne die Worte zu verstehen. Etwas Ähnliches wiederholt sich bei der Begebenheit mit Paulus draußen vor den Thoren von Damaskus; auch hier versteht Paulus die einzelnen Worte, während seine Begleiter freilich die Stimmen hören (Apostelgeschichte 9, 7), aber nicht die Worte unterscheiden können, so daß es anderswo von ihnen heißt, daß sie die Stimme nicht gehört d. i. dieselbe nicht als eine Rede, sondern nur als einen Laut aufgefaßt hätten (Apostelgesch. 22, 9).

einer früheren Begebenheit und an einem anderen Orte hatte das Judenvolk durch seine Leiter, die Pharisäer und Sadducäer, von dem Herrn verlangt, er solle vor ihren Augen „ein Zeichen vom Himmel" geschehen lassen (Matth. 16, 1; Mark. 8, 11). Damals hatte der Herr ihr Verlangen nicht erfüllen wollen. Nun bekamen sie das „Zeichen vom Himmel her", nun im Heiligtum des Volkes und in unmittelbarer Verbindung mit dem allerletzten öffentlichen Zeugnis des Herrn. Aber auch dies war, wie alles andere — vergebens![1])

V. 30. Auf jene verschiedenen Äußerungen von seiten der Volksmenge, worin die Wirkungslosigkeit dieses Zeichens sich ausgesprochen hatte, antwortet nun Jesus, indem er hervorhebt, wie dasselbe doch eben auf sie berechnet war, — womit er dann sie dazu bewegen will, die Herzen für das Zeichen aufzuschließen und dasselbe auf sich

---

[1]) In der Lebensgeschichte Jesu ist dies das drittemal, daß Gott zu ihm in deutlichen Worten vom Himmel redet. Zum erstenmal geschah das bei seiner Taufe (Matth. 3, 17), zum zweitenmal bei seiner Verklärung (Matth. 17, 5); beidemal enthielten die Worte das Zeugnis des Vaters, daß Jesus sein „geliebter Sohn" sei, der Gegenstand seines väterlichen „Wohlgefallens." Diese unmittelbaren, in deutlichen Worten ausgesprochenen Zeugnisse Gottes über den Sohn stehen bei allen drei Gelegenheiten im nahen Zusammenhang mit Erklärungen Jesu — in der Form des Wortes oder des Werkes — über seine freiwillige Übernahme des Messiasberufs und Erlösungswerkes, namentlich auch seines schwersten Teils, des Leidens und Sterbens. So bei seiner Taufe, welche ja, von einer Seite gesehen, gerade seine feierliche Übernahme des Messiasberufs mit all seinem selbstverleugnenden Thun und Leiden ist; so bei der Verklärung, wobei er ja mit den beiden großen Repräsentanten des Alten Bundes von seinem „Ausgang, welchen er in Jerusalem nehmen sollte" (Luk. 9, 31) redete; so an unserer Stelle, wo die himmlische Stimme eben als Antwort auf sein in Todesgedanken und Todesgrauen vorgetragenes Gebet ertönt. In diesem Zusammenhang mit der jedesmal vorliegenden Situation betrachtet, zeigt sich diese deutliche Rede des Vaters allezeit bestimmt, Jesum für sein schweres, leidvolles Berufswerk, speziell für sein Leiden zu stärken; in wie hohem Grade dies an unserer Stelle der Fall ist, bedarf keines näheren Nachweises. Und doch ist das nicht sein einzigster Zweck, kaum einmal der Hauptzweck. Derselbe besteht vielmehr darin, daß die Zuhörer durch diese Stimme aus der Höhe zum Glauben an Jesum erweckt oder in demselben gestärkt werden. So schon bei der Taufe Jesu, wo die Stimme sehr wesentlich auf den Täufer berechnet war (Joh. 1, 33 ff.); so bei der Verklärung, wo die an jenes Zeugnis, daß Jesus Gottes geliebter Sohn sei, angefügten Worte: „auf den sollt' ihr hören", beweisen, daß die aus den Wolken tönende Stimme zu den drei anwesenden Aposteln redet (Matth. 17, 5); so auch hier, wo „die Stimme" nach Jesu ausdrücklicher Erklärung V. 30 nicht um seinetwillen erschallt, sondern um des Volkes willen.

wirken zu lassen. Nicht um seinetwillen hatte der Vater seine Stimme vom hohen Himmel herab hören lassen; denn er hätte ja ohne solche deutliche Rede die Gewißheit der Gebetserhörung in seinem Innern bekommen können: nein, um ihretwillen ist es geschehen, damit dieses erhabene Zeugnis ihre Herzen für die Wahrheit erschließe, daß er der Gesandte Gottes sei und im Auftrage Gottes wirke. Denn noch ist es Zeit, ihn im Glauben zu ergreifen, aber fürwahr, nun gilt es auch, die Zeit zu benützen! Sein Tod ist nicht mehr fern — und in diesem seinem Tode ist ein doppeltes Gericht enthalten: ein Gericht über die ungläubige Welt, indem die Verwerfung des durch seinen Tod gestifteten Heils durch die Welt die Verdammnis über dieselbe herbeiführen muß, und das Gericht über den Fürsten dieser ungläubigen Welt (vgl. 16, 11; Eph. 6, 12; auch 2 Kor. 4, 4), Satan, indem die Seelen in Kraft dieses durch seinen Tod gestifteten Heiles nach und nach von der Herrschaft des Argen frei werden und dieser selbst von dem Augenblick des Todes Jesu an mehr und mehr aus seiner Machtstellung „herausgeworfen wird." (Vgl. Luk. 10, 18.) Aber so gilt es denn auch für dies verblendete Volk, während es noch Zeit ist, eine solche Stellung einzunehmen, daß es diesem Doppelgericht entgehe — sich von der Welt und ihrem Fürsten durch gläubigen Anschluß an den Gottgesandten, der hier zum letztenmale zu ihnen spricht, zu scheiden. V. 32. Denn nun wird er, Jesus, seine Herrschaft auf den Ruinen des Satansreiches aufrichten. Bald wird er „von der Erde erhöhet werden", eingehen zu seiner himmlischen Herrlichkeit zur Rechten des Vaters; von da an wird er durch den Geist Gottes, welchen er, als der Verklärte, aussenden wird (7, 39; 16, 7), „alle zu sich ziehen", durch den ziehenden Ruf des Geistes daran arbeiten, die Seelen aus dem Reiche des besiegten Satans in seines, des Siegers, Reich hinüberzuführen; wie muß es denn nicht für dies sein Volk, für diese seine „Eigenleute" sich darum handeln, daß sie nicht jetzt, während sie ihn noch bei sich haben, sich in dem abweisenden Unglauben befestigen, der sie hilflos gebunden in dem Reiche Satans halten wird, das jetzt in Trümmer sinken wird, und sie davon abhalten wird, seinem „Zuge" zu gehorchen und dadurch in sein Reich überzugehen, welches nun in der Kraft des Geistes sich erheben wird. Oder wollen sie wirklich lieber in der „Welt" und bei dem „Fürsten dieser Welt" bleiben, über den „das Gericht" nun ergehen wird, als Unterthanen in seinem Reiche werden, dessen Beruf und Mission Gott selbst eben vor ihren Ohren mit seiner eigenen Stimme bezeugt hat?

V. 33. Indem Jesus seine bevorstehende Verherrlichung durch den Ausdruck, daß er „werde erhöhet werden von der Erde", bezeichnet, findet der Evangelist darin eine Andeutung der Todesart, die ihn erwartete: daß er soll an das Kreuzesholz befestigt werden. Daß das wirklich auch die Meinung des Herrn bei jenem Ausdruck war, kann um so weniger zweifelhaft sein, als er auch sonst geradezu seinen Tod durch diesen Ausdruck „erhöhet werden" bezeichnet (3, 14; 8, 28). Diese Hindeutung auf seine Todesart verstanden seine Zuhörer natürlich nicht; dagegen faßten sie es sehr wohl, daß er unter seiner „Erhöhung von der Erde" seinen Tod meinte. V. 34. Aber statt nun das Herz für Jesu ernsterfüllte Rede aufzuschließen, benutzen sie diese Hindeutung als bequeme Gelegenheit, seinen eindringlichen Warnungen zu entschlüpfen. Sie eröffnen nämlich einen Disput mit ihm auf Grund seines Wortes. Jesus hat in dem vorhergehenden V. 23, wie auch sonst vor diesem Zuhörerkreise (z. B. 8, 28), sich als „Menschensohn" bezeichnet. Zugleich hat er ja beständig den Anspruch erhoben, als Messias anerkannt zu werden. Aber wie schon der Name „Menschensohn" andeutet, daß er dem Geschick der sterblichen Menschen unterworfen ist, so hat er nun eben darauf hingedeutet, daß er sterben muß; sie dagegen haben im „Gesetz" — d. i. der alttestamentlichen Schrift (s. zu 10, 34) — es ausgesprochen gefunden, daß der Messias nicht sterben wird [1]); hierin liege dann, meinen sie, ein Widerspruch. Verhält es sich wirklich so, daß der „Menschensohn" sterben wird, dann kann dieser „Menschensohn" nicht der Messias sein; und wer ist er dann? „Wer ist dieser Menschensohn", welcher so von der Erde erhöht werden soll? V. 35. Doch — Jesus hatte nicht die Absicht, sich mit ihnen in einen Disput einzulassen; er sieht ja nur allzu gut, daß dieser ihr Versuch, einen Widerspruch zwischen seiner Selbstbezeichnung als des dem Tode unterworfenen „Menschensohnes" und seinem Messiasanspruch nicht anderes ist, als eine dialektische Spielfechterei, wodurch sie dem Ernste seiner Rede entgehen wollen. Und bei diesem Ernste will er sie festhalten; — eben jetzt, da er zum letztenmale zu ihnen spricht. Worauf es bei ihnen ankommt, das ist ja nicht — über das Verhältnis

[1]) Sie deuten darauf hin, daß im Alten Testament z. B. Sam. 7, 16; Ezech. 37, 25; Dan. 7, 14 das Messiasreich als ein ewiges bezeichnet wird. Da sie nun meinten, daß dies messianische Reich ein irdisches sein sollte, so schlossen sie hieraus, daß der Messias selbst niemals die Erde verlassen, d. h. sterben könne — wie weit es auch davon entfernt ist, — daß so etwas wirklich im „Gesetz" gelehrt sei.

zwischen diesen seinen Selbstbezeichnungen zu theoretisieren, sondern das rechte Verhältnis gegenüber seiner Person praktisch zu bethätigen, die letzte Gnadenzeit dazu zu benützen. Deshalb stellt er ihnen vor, daß sie nur noch „eine kurze Stunde" ihn, das Licht, den Träger aller Wahrheit und Heiligkeit in ihrer Mitte haben; wie muß es dann nicht für sie sich darum handeln, daß sie ihren „Wandel" von dieser Thatsache bestimmt sein lassen, so daß sie ein dem entsprechendes Verhalten einnehmen, d. h. im Glauben sich dem in ihm vorhandenen „Lichte" öffnen. Hier stehen sie nun der schicksalsschweren Entscheidung gegenüber: ergreifen sie nicht „das Licht", dann wird „die Finsternis" sie ergreifen, indem sie sich in dem unseligen Wesen der Unwissenheit und Unheiligkeit unwiederbringlich festsetzen in dieser „Finsternis", welche schon von Natur ihr Lebenselement ist, und worin sie ohne Weg und Steg unaufhaltbar dem Verderben entgegen gehen! (1 Joh. 2, 11). Möchten sie doch, ehe es nun bald zu spät wird, ihre Herzen „dem Licht" erschließen, an ihn glauben, in welchem dasselbe zu ihnen gekommen ist, so daß ihr Wesen von der Macht „der Finsternis" befreit werden und von der Wahrheit und Heiligkeit geprägt werden kann, deren persönlicher Träger er ist — möchten sie doch durch den Glauben an „das Licht" „des Lichtes Kinder" werden!

Das ist Jesu letzte Rede an sein Volk. Aber alles ist vergebens: sein todesernstes Wort, seines Vaters Rede vom Himmel — von diesen steinharten Herzen prallt alles ab.

Nun geht denn auch Jesus fort — fort von diesen im Heiligtum versammelten Zuhörerscharen und damit von dem Volke überhaupt — und verbirgt sich vor ihnen, nicht bloß zeitweilig oder um für seine eigene Sicherheit zu sorgen (wie 8, 59), sondern dauernd und zum Gericht über das verstockte Volk. Wie oben bemerkt, geschah dies am Dienstag nachmittag, den 12. Nisan; eben indem der Herr nach diesem seinem letzten Zeugnis aus dem Heiligtum mit einem kranken und müden Herzen heraustritt, spricht er zu seinen Jüngern das schwere Gerichtswort aus über dieses selbe Heiligtum, welches in aller seiner Pracht in den Strahlen der Abendsonne dalag: „Kommen wird der Tag, wo kein Stein auf dem andern gelassen wird, der nicht zerbrochen werden wird." (Matth. 24, 1 ff.; Mark. 13, 1 ff.; Luk. 21, 5 ff.) In stummem Schrecken über dies Wort geht die Jüngerschar ihm nach über den Kidron und auf den Ölberg; da, die Stadt und das Heiligtum zu seinen Füßen, hält er jene große Rede über die Zerstörung Jerusalems und das Weltgericht, dessen

Vorbote jene ist (Matth. 24. 25; Mark. 13; Luk. 21). Wir verstehen das: alles was der Herr in dieser Abendstunde spricht, ist von dem düsteren Ernste geprägt, in welchen ihn seine Abschiedsworte im Tempelvorhof versetzt hatten. So geht er weiter hinaus nach Bethanien; hier bringt er dann die zwei letzten Tage seines Lebens — bis Donnerstag Nachmittag — im Kreise der Seinen zu. So „verbarg er sich" vor Jerusalem und vor dem Volke.

C. 12, 37—50. Aber an diesem Punkte, nachdem so Jesu öffentliche Wirksamkeit abgeschlossen ist, hält der Evangelist einen Augenblick mit seiner Erzählung inne, um einen Rückblick auf diese mehrjährige Wirksamkeit und ihre Resultate zu werfen.

Was er über diese letzteren zu sagen hat, ist nicht sehr erfreulich. V. 37. Wiewohl Jesus „so viele Zeichen" vor seinem Volke gethan hat, glaubten sie doch nicht an ihn, — das ist das negative Facit. Ja fürwahr, in reicher Fülle hat der Herr vor den Augen des Volkes Werke ausgeführt, welche als Zeugnis einer weit über die Grenzen menschlichen Vermögens hinausliegenden Kraft, für dasselbe ebensoviele „Zeichen", Beweise seiner göttlichen Sendung, hätten sein sollen; von diesen Wundern, welche Jesus mit freigebiger Hand ausführte, hat der Evangelist freilich nur eine ganz kleine Auswahl mitgeteilt[1]), aber er hat des öfteren auf ihre große Zahl hingewiesen (2, 23; 6, 2; 7, 31; 11, 47; vgl. 20, 30). Aber — „sie glaubten doch nicht an ihn": den Glauben, den er verlangte, schenkten sie ihm nicht; der Glaube, den sie ihm schenkten, hatte für ihn keinen Wert. Der Evangelist bleibt jedoch nicht dabei stehen, dies negative Ergebnis festzustellen. So ohne weiteres angeführt, ist es ja nicht allein sonderbar und auffallend, sondern auch geeignet, Raum für Zweifel und falsche Schlüsse in Bezug auf die Wahrheit der göttlichen Sendung Jesu zu eröffnen. Oder wie? muß es nicht Verwunderung erregen, daß als Gottes Gesandter in Gottes Kraft zum Volke Gottes kam, er kein Vertrauen fand? Daß als Gott nach jahrhundertelangen Vorbereitungen endlich den sandte, welcher das Ziel aller seiner Führungen dieses Volkes war, das Ergebnis eine Aufnahme ist, die einem Fehlschlag mehr als bloß ähnlich ist? V. 38—41. Deshalb geht der Evangelist auf diesen Unglauben gegen-

[1]) Die Verwandlung des Wassers in Wein: 2, 1 ff.; die Heilung des Sohnes des Königischen aus Kapernaum: 4, 46 ff.; des Kranken in Bethesda: 5, 1 ff. und des Blindgeborenen: 9, 1 ff.; das Speisungswunder: 6, 1 ff.; das Wandeln auf dem Meer: 6, 16 ff.; die Auferweckung des Lazarus; 11, 1 ff.

über Jesus näher ein, indem er zuerst hervorhebt, daß dieselbe in dem Alten Testament vorhergesagt ist, und darauf den tiefsten Grund desselben bloßlegt: das Gericht der Verstockung, welches Gott selbst über sein Volk verhängt hat. So zeigt er, wie viel daran fehlt, daß Israels Unglaube gegenüber seinem Messias die Pläne Gottes kreuzt oder ihm wie ein Strich durch die Rechnung kommt: zur Strafe für die freiwillige Verhärtung früherer Jahrhunderte gegen Gott in seiner vorbereitenden Selbstoffenbarung hat dieser selbe Gott auf das Volk das Gericht unfreiwilliger Verstockung gelegt. Das ist die in aller Schrecklichkeit erhabene Theodicee, welche der Evangelist zur Erklärung des Rätsels des Unglaubens Israels hier darstellt. Zunächst weist er dann auf eine Stelle in den heiligen Schriften hin, wo Israels größter Prophet (Jes. 53, 1) das Gottesvolk der Zukunft, wenn es einmal zum Glauben an den Messias gekommen sein wird, den es hier verstößt (Röm. 11, 25), selbst klagen läßt über seinen früheren Unglauben gegen die „Botschaft", die es in Jesus empfing, und über seine Blindheit gegenüber all den Offenbarungen des Allmachtsarmes Gottes, welche ihnen in Jesu machtvollen Werken zu teil ward. Hat aber so der Prophet den Unglauben bei dem Israel der Zeit Jesu vorausgesagt, dann verlangt ja diese Voraussagung, wie alle göttliche Prophetie, ihre historische Erfüllung; wie wenig kann dann dieser Unglaube für Gott unerwartet kommen, welcher denselben selbst durch seine Propheten vorhergesagt hat, oder wie wenig kann derselbe zum Angriff gegen ihn benützt werden, als läge hier ein mißglückter Ausfall einer Veranstaltung vor, von der er ganz andere Früchte erwartet habe. Darnach steigt der Evangelist in die Tiefe dieses von Gott vorausgesehenen und vorausgesagten Unglaubens des Gottesvolkes herab und weist dessen Grund auf: Israel glaubte nicht an Jesus, weil es nicht glauben konnte; das Volk hatte, und zwar als Wirkung eines von Gott ergangenen Strafgerichtes, das Vermögen zum Glauben verloren. Schon Jahrhunderte lang hatte das Verstockungsgericht schwer auf dem Gottesvolk gelastet, unmittelbar von dem Augenblick an, als der Prophet Jesaias den Auftrag von Gott empfing, dies Gericht über dasselbe zu verkündigen und durch seine prophetische Wirksamkeit selbst anfangsweise auszuführen. Hatte Israel bisher denn sich selbst gegen das Zeugnis seines Gottes in Worten und Thaten, in Verheißungen und Warnungen, in Segnungen und Strafgerichten verhärtet, so sollte es von Stund an von Gott verhärtet werden: hatte es bis dahin nicht hören oder sehen wollen, so sollte es von nun an nicht sehen oder

hören können. Auf dieses Gericht der Verstockung weist der Evangelist als auf die Lösung des Rätsels hin, wie es doch zu verstehen und zu erklären sei, daß Gottes Volk trotz aller „Zeichen" Jesu „nicht an ihn glaubte." Er führt die Stelle in den heiligen Schriften an (Jes. 6, 9 f.), wo das Verstockungsgericht dem widerstrebenden Israel verkündigt wird, — oder richtiger, wo der Prophet den Auftrag bekommt, dasselbe zu verkündigen, ja auszuführen. Aber was Jesaias nach diesem Auftrag zu thun begonnen hatte, hatte Jesus selbst fortgesetzt: Hatte schon das Wort des Propheten das Volk zum Unglauben und Widerstand gegen Gott gereizt, so hatte Jesu Rede in unendlich höherem Grade dieselbe Wirkung gehabt. Wir wollen nicht davon reden, daß ein bedeutungsvoller Teil seiner Verkündigung — die sogenannten „Naturparabeln" — den Zweck hatten, die Wahrheit dem Verständnis der Unempfänglichen zu entrücken, und sie in ihrem fleischlichen Sinn niederzuhalten, für den die Lehren des „Gottesreiches" „Geheimnisse" sind und bleiben;[1]) hat doch Jesus bei seiner ersten Anwendung dieser Lehrform seine fragenden Jünger eben auf dieselbe Stelle bei Jesaias über das Gericht der Verstockung hingewiesen (Matth. 13, 14 ff.; Mark. 4, 12; Luk. 8, 10). Weil Jesus, der ja nach seiner eigenen Erklärung „in diese Welt zum Gericht gekommen ist, damit die, welche sehen, blind werden sollen" (9, 39), so der Fortsetzer und Vollender des durch den alttestamentlichen Seher verkündigten und anfangsweise vollzogenen Verstockungsgerichtes ist, deshalb legt der Evangelist hier jenes prophetische Wort Jesus in den Mund, indem er ihn sagen läßt: „Er (d. h. Gott) hat ihre Augen verblendet und ihre Herzen verhärtet, damit sie mit ihren Augen nicht sehen, noch mit ihrem Herzen verstehen und sich bekehren und ich sie heilete." Ja Jesus hatte Arznei für die Todeskrankheit dieses Volkes: aber das Verstockungsgericht verschloß ihre Augen und Herzen vor der Arznei und dem Arzte. Und der Evangelist fügt hinzu, was ihm das Recht giebt, dies prophetische Wort von Israels Unglauben gegenüber Jesus zu verstehen, ja ihm dasselbe in den Mund zu legen als seine Klage über das Volk: „Jesaias sah seine Herrlichkeit und von ihm redete er." Als der Prophet jenen Auftrag der Verhärtung bekam, sah er den „Herrn" — den alttestamentlichen Bundesgott, Jehovah — „auf einem hocherhabenen Throne" sitzen, während die Seraphim, welche bei ihm standen, ihr „heilig, heilig, heilig ist der Herr

[1]) S. darüber das „Lukasevangel." S. 300 ff. Note.

Zebaoth, alle Lande sind seiner Ehre voll" singen (Jes. 6, 1 ff.). Dieser Bundesgott, Jehovah, ist es, welcher dem Propheten den Auftrag giebt, „dieses Volkes Herzen zu verstocken und seine Augen zuzukleben, damit sie mit ihren Augen nicht sehen, noch mit ihren Herzen verstehen, so daß ihnen geholfen würde". Aber wer anders Jesus Christus, als dieser Jehovah, ins Fleisch gekommen? Er in seiner ewigen göttlichen Glorie war es, den Jesaias im Geiste sah; er war es, von dem er in jenem prophetischen Worte redete; er ist der Gott, der sowohl das Gerichtsurteil über sein widerstrebendes Volk fällte, und, ins Fleisch gekommen, selbst dasselbe vollendet durch seine Wirksamkeit und durch die Verhärtung des Volkes gegenüber demselben. Hier liegt der Schlüssel zum Verständnis des Unglaubens, womit ihm Israel begegnete: sie „glaubten nicht an ihn", weil sie, unter dem Verstockungsgericht stehend, nicht glauben konnten. — In dieser Schilderung der Aufnahme, welche der Herr bei „seinem Eigentum" fand, findet der Evangelist sich veranlaßt, eine Einschränkung zu machen, welche doch nach dem, was er selbst hinzufügt, mehr scheinbar als wirklich eine solche ist. V. 42. 43. Es fehlte nicht an solchen, welche Jesus mit „Glauben" entgegenkamen: „Viele glaubten an ihn", sogar von den Obersten, d. h. von den Mitgliedern des hohen Rats (3, 1). Aber wie war dieser „Glaube" beschaffen? Die, bei welchen er sich fand, bekannten nicht, und zwar aus Menschenfurcht: sie waren bange vor den Pharisäern: sie wußten nämlich, daß das Bekenntnis des Glaubens ihnen leicht Leiden zuziehen konnte, ja die „Ausstoßung aus der Synagoge" (vgl. 9, 22). Und daß diese Furcht sie fesselte, hatte wieder seinen Grund darin, daß sie weit davon die „Ehre bei Gott" zu lieben, vielmehr „die Ehre bei den Menschen" liebten: die Verachtung, welche jene Strafe über sie bringen würde, wog schwerer für sie als der Gedanke an die „Ehre", welche sie durch ein furchtloses Bekenntnis bei dem Gott finden würden, der wie Jesus noch in seiner Abschiedsrede (12, 26) bezeugt hatte, jeden „ehren" wird, welcher seines Sohnes Diener ist. Aber da nun diese Gesinnung nach dem ausdrücklichen Worte des Herrn (5,44) den Glauben ausschließt, nämlich den wahren, echten, von ihm anerkannten Glauben, so ist also dieser „Glaube" doch nur ein unvollkommener und wertloser gewesen (vgl. Matth. 18, 33): er war nichts anderes als jene Meinung, daß Jesus der Messias sei, wovon der Evangelist im Vorhergehenden des öfteren gesprochen hat — ein toter historischer Glaube ohne persönliche Hingebung an ihn, und darum ohne allen

sittlichen Wert. Unzweifelhaft ist es vor allem der innerhalb des Kreises der Ratsherren vorhandene „Glaube", welchen der Evangelist hiemit charakterisiert hat. Übrigens besteht durchaus kein Widerspruch zwischen seinem Worte an unsrer Stelle und seiner früheren Mitteilung (7, 48), wonach die Pharisäer höhnisch fragen: „Glaubt wohl auch einer der Obersten an ihn?" Die Sache ist ja die, daß nach dem, was Johannes hier andeutet, die Betreffenden ihren Glauben jedenfalls geheim hielten. — Etwas anderes ist es natürlich, daß dieser noch rein vorläufige „Glaube" vertieft und zu etwas Besserem entwickelt werden konnte; so wissen wir ja ging es jedenfalls zweien dieser Obersten, Nicodemus und Joseph von Arimathäa, welche beide jedenfalls nach dem Tode Jesu mit ihrem „Bekenntnis" hervortraten.

V. 44—50. Der Evangelist schließt diesen Rückblick, indem er eine kurze Zusammenstellung von Reden des Herrn giebt, worin derselbe das Urteil über das Wesen dieses Unglaubens und Halbglaubens gesprochen hat — Aussprüche, welche zu verschiedenen Zeitpunkten der öffentlichen Wirksamkeit Jesu und zu verschiedenen Zeiten gefallen sind. Daß nämlich all diese Worte der öffentlichen Wirksamkeit des Herrn angehören, — daß sie allesamt zu dem Volke gesprochen sind, — wird durch den Ausdruck: „Jesus rief laut", womit sie eingeleitet werden, angedeutet; durch diesen Ausdruck wird zugleich auf das Gewicht hingewiesen, welches diese Worte des Herrn haben, auf den Ernst, womit er sie ausspricht (vergl. 7, 28. 37). Die meisten von diesen Aussprüchen — oder jedenfalls ganz ähnliche — lassen sich in früheren Berichten unseres Evangeliums nachweisen.[1]) So wie sie hier zusammengestellt sind, handeln sie zuerst von dem erhabenen Werte der Person Jesu (V. 44. 45); darnach von der unendlichen Bedeutung seiner Mission (V. 46); endlich von dem entscheidungsschweren Gewicht seines Wortes (V. 47—50), — all dies um die Bedeutung der persönlichen Stellung ihm gegenüber im Glauben oder Unglauben, im Aufnehmen oder Abweisen nachzuweisen.

V. 44. 45. Das ist denn die Erhabenheit der Person Jesu, daß er nicht ein isoliertes Individuum ist, welches in seinem eigenen Namen gekommen ist und nichts anderes zu bieten hat als sich selbst und sein eigenes; nein, er ist seines himmlischen Vaters Gesandter,

---

[1]) Man vergleiche V. 44. 45 mit 8, 19. 42; V. 46 mit 8, 12; 9, 5; 12, 35. 36; V. 47. 48 mit 3, 17 ff.; 5, 45 ff.; 8, 15 ff.; V. 49. 50 mit 7, 16; 5, 30; 8, 28.

so daß der Glaube an ihn gleichbedeutend wird mit dem Glauben an diesen seinen Aussender, Gott selbst; ja er ist der Stellvertreter und Offenbarer dieses seines Vaters, so daß in ihm die Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt (Col. 2, 9), und ihn und Gott selbst sehen dasselbe ist (14, 9). V. 46. Und das ist die unendliche Bedeutung seiner Mission, daß er in die Welt gekommen ist als ein „Licht", als Träger und Bringer göttlicher Wahrheit und Heiligkeit, um in die Sündennacht dieser Welt hineinzuleuchten. V. 47—50. Endlich ist das die alles entscheidende Bedeutung seines Wortes, daß dasselbe am jüngsten Tage jeden „richten" wird, der dasselbe nicht „aufgenommen" oder nicht „bewahrt" hat. Denn Jesus selbst ist nicht in die Welt gekommen, „um die Welt zu richten" — so daß der Zweck seines Kommens wäre, den Sündern eine Strafe zu diktieren, der sie entgehen würden, wenn sie nicht vor ihn zu Gericht gestellt würden, — was ja die Stellung eines Richters ist gegenüber dem, den er richten soll — er ist vielmehr gekommen, „um die Welt zu retten", sie sowohl von der Sünde als von der Strafe derselben zu befreien. Dennoch wird das ewige Schicksal eines jeden von seinem Verhalten zu Jesus und seinem Worte bestimmt: „verschmäht" man Jesum in seinem Worte, so hat man sich selbst von dem Leben und dem Heil ausgeschlossen, welches er gestiftet hat und dessen Träger sein Wort ist, so daß Tod und Verdammnis jeden trifft in und mit der Verwerfung des Wortes Jesu: das wird sein Richter. Denn dieses Wort hat Jesus nicht „von sich selbst" geredet, so daß es nur der Ausdruck seiner Meinung, seines Willens u. s. w. als eines einzelnen Individuums wäre; nein, wie in seinem ganzen Thun so steht Jesus auch in seinen Reden in der innerlichsten Einheit mit Gott, der ihn gesendet hat, so daß alle seine Worte der Ausdruck des Willens dieses seines Vaters sind. Und dieser sein Vater herrscht ja über alles, über Leben und Tod. Wie kann es dann anders sein, als daß das Verhalten gegenüber den Worten Jesu entscheidend wird für das Geschick jedes einzelnen in alle Ewigkeit? aber nun hat der Vater, indem er sein Wort in Jesu Mund legte, beabsichtigt, der Welt das Leben zu bringen; sein „Gebot (nämlich an Jesus, über das was er reden soll) ist ewiges Leben", hat eben den Zweck, die Gabe des Lebens der in Sünden erstorbenen Menschheit zu vermitteln. Darum bringt Unglaube gegenüber der Rede Jesu ewigen Tod. —

Mit diesem Zeugnis über sein Volk verläßt nun der Evangelist dasselbe, um sich zu dem Jüngerkreise zu wenden und zu schildern,

was sich da während des Zusammenseins Jesu mit diesem seinem Nächsten unmittelbar vor seinem Leiden und Tode begab.

Dritte Gruppe: Hauptteil VII. Kap. 13—17.

Mit Israel als Volksganzem ist Jesus nun fertig. Aber eine Aufgabe hat er noch zu vollbringen, bevor er als Lamm Gottes in sein Leiden und seinen Tod hineingeht. Hat die große Masse des Volkes ihn abgewiesen und dessen Führer das Todesurteil über ihn gefällt, so hat er doch einen kleinen Kreis, der sich ihm in Liebe und Treue angeschlossen, ja alles verlassen hat, ihm zu folgen: „die Apostel, die Zwölfe." Diesen muß er noch vor seinem Leiden seine Fürsorge zuwenden. Denn einerseits war dieser Kreis — jedoch ganz abgesehen von dem Verräter, welcher dazu gehörte — noch gar unfertig in Bezug auf geistliches Leben und geistliche Gesinnung; andererseits standen demselben durch Jesu Gefangennehmung und Tod so ernste Glaubensproben bevor, daß selbst ein weit entwickelterer Glaube denselben schwerlich gewachsen gewesen wäre. Deshalb muß Jesus nun, nachdem er sich von seiner öffentlichen Thätigkeit zurückgezogen hat, den „Zwölfen" seine fürsorgliche Thätigkeit widmen. Die beiden letzten Tage seines irdischen Lebens — Mittwoch und Donnerstag in der Passahwoche — bringt er draußen in Bethanien in stiller Gemeinschaft mit denselben zu. Am Donnerstag Nachmittag, nachdem alle Vorbereitungen getroffen sind, begiebt er sich mit ihnen in die heilige Stadt, wo er zusammen mit ihnen das Passahmahl genießt, — dies denkwürdige Mahl, bei dem sich das Alte und Neue begegnet, indem der Herr während dieses letzten Passahmahles nach der Sitte des Alten Bundes das Mahl einsetzt, welches das höchste Heiligtum des Neuen Bundes ist. Jedoch von dieser Einsetzung des Abendmahls teilt unser Evangelist nichts mit: dasselbe war damals, als er schrieb, in der Kirche hinlänglich bekannt durch die Berichte seiner Vorgänger, der Synoptiker. Er richtet sein Augenmerk auf andere Dinge, welche sie übergangen hatten, oder jedenfalls nur in großer Kürze mitgeteilt oder nur angedeutet hatten: Jesu während dieses letzten Zusammenseins so herrlich offenbarte liebevolle Fürsorge für die Vervollkommnung der Apostel in Glaube und Liebe und Hoffnung, so wie er diese Fürsorge in Handlung, Rede und Gebet an den Tag legte. Können wir über die vorhergehende Gruppe unseres Evangeliums das Motto schreiben: „Er kam in sein Eigentum, aber die Seinen nahmen ihn nicht auf", so können wir hier die nächsten Worte derselben Stelle

anbringen: „aber wie viele ihn aufnahmen, denen gab er Macht, Gotteskinder zu werden." Denn alles, was Jesus in diesen Kapiteln 13—17 thut und redet, hat diesen einen Zweck, seine ersten Gläubigen zur Gotteskindschaft und damit zu ihrer zukünftigen Aufgabe tüchtig zu machen, indem er sie im Glauben und in der Hoffnung stärkt, und die Flamme der Liebe in ihnen anfacht.

Dieser siebente Teil unseres Evangeliums zerfällt in folgende Unterabteilungen: A. Kap. 13: Die Fußwaschung; Jesu Reden während des ersten Teiles des Passahmahles und die Vorhersagung von Petri Fall. B. Kap. 14—16: Jesu Abschiedsrede an die Apostel. C. Kap. 17: Jesu hoheprieſterliches Gebet.

A. Kap. 13. Innerhalb des dreizehnten Kapitels können wir wieder vier kleinere Abschnitte unterscheiden: 1) V. 1—20: Die Fußwaschung und die vorläufige Andeutung des Verräters; 2) V. 21—30: Der Verräter wird bestimmt bezeichnet; 3) V. 31—35: Das neue Gebot; 4) V. 36—38: Die Vorhersagung von Petri Fall.

1) 13, 1—20. Der erste dieser Abschnitte wird durch eine Bemerkung des Evangelisten eingeleitet, welche den Zweck hat, die sofort zu erzählende Handlung des Herrn in das rechte Licht zu stellen, und den Gesichtspunkt anzugeben, aus welchem dieselbe betrachtet werden soll, indem diese Handlung — die Fußwaschung — als ein letzter Liebesbeweis Jesu gegenüber „den Seinen", d. i. den zwölf Aposteln, bezeichnet wird: V. 1, sie waren die einzigsten, welche bei dieser Gelegenheit und überhaupt bei alle dem, worin in diesem Hauptteil berichtet wird, anwesend waren (Luk. 22, 14). Während seines ganzen Zusammenseins mit diesen seinen „Eigenleuten" von der ersten Stunde ihrer Berufung an bis auf diesen Augenblick, wo die Trennung bevorstand, hatte der Herr sie mit einer Jesusliebe „geliebt", wornach sie so sehr verlangten, weil sie „in der Welt waren", in einem Lebensverhältnis, das nach ihrer Stellung zu ihm und nach ihrem hiemit gegebenen neuen Wesen ihnen so völlig fremd war (vergl. 15, 19). Aber nun war die Stunde des Abschieds nahe: „Jesus wußte, daß seine Stunde gekommen war, daß er aus dieser Welt (wo sie zurückblieben) ginge zum Vater." Darum lag es ihm auf dem Herzen, ihnen einen letzten Beweis seiner Liebe zu geben — nämlich durch die Handlung, welche er nun an ihnen auszuführen beabsichtigte — und in und mit diesem Liebesbeweise eine Lehre, welche ihnen so notwendig war: die Lehre von der gegenseitig dienenden und helfenden Liebe. Denn wenn er fort ist, gilt es um so mehr für sie selbst, auf alle Handreichung und Dienste der

Liebe bedacht zu sein, soll anders ihre Gemeinschaft nicht in Stücke gehen! Diesen schließlichen Liebesbeweis gab er ihnen „vor dem Passahfeste", d. h. unmittelbar vor dem Passahmahl, mit welchem das Passahfest — die festfrohe Feier am Passah — begann.[1])

V. 2—5. Aber der Evangelist giebt den Zeitpunkt für die Handlung noch genauer an; dieselbe fand statt, sagt er, „während sie das Mahl hielten", also nachdem Jesus und seine Apostel bereits ihre Plätze an dem niedrigen Tische eingenommen hatten, auf welchem das gebratene Lamm, das Brot, die bitteren Kräuter und der Wein schon standen, aber ehe sie noch etwas von diesem zu genießen angefangen hatten; denn eben mit dem Genießen begann das „Passahfest", und die Fußwaschung fand ja „vor" demselben statt. Daß eben dies der Zeitpunkt der Handlung war, folgt ja aus sich selbst; die Fußwaschung gehört nicht hinein in das Speisen, sondern muß demselben vorausgehen.

Johannes berichtet sonst nichts über die Situation, während der Gottes-Sohn dies Beispiel dienender Liebe gab, nichts über das, was vorhergegangen war und diese seine Handlung veranlaßte. Aber wir können seine an diesem Punkte so knappe Erzählung ergänzen. Nach der ausnahmslosen Sitte des Orients mußten bei jedem Mahl —

---

[1]) Man muß nämlich zwischen dem „Passah" und dem „Passahfeste" unterscheiden — eine Unterscheidung, welche durch die Worte des Gesetzes bestimmt an die Hand gegeben wird: z. B. 4 Mos. 28, 16 ff. (hier wird das „Passah" auf den 14. Nisan, das Passahfest auf den 15. angesetzt). Dieses „Passahfest" begann mit dem Passahmahl selbst, welches eben auf der Grenze zwischen den beiden genannten Tagen stattfand: am Abend des 14. Nisan; was an diesem Tage vorher, — also am Passah im engeren Sinn, im Gegensatz zum „Feste" — vorging, nämlich die Schlachtung des Passahlammes, dessen teilweise Opferung und die Sprengung seines Bluts an dem Altar, diente nur das „Fest" und dessen Freude durch die in diesen Akten symbolisierte Sühne vorzubereiten. Deshalb wird das Passahfest ausdrücklich ein nächtliches Fest genannt — z. B. Jes. 30, 29 —; von dieser nächtlichen Mahlzeit an setzte sich darauf das „Fest" durch die siebentägige Feier „der ungesäuerten Brote" fort. Will man eine ganz genaue Bestimmung geben, so ist zu sagen, daß das „Passahfest" damit begann, daß der Hausvater den „ersten Becher" bei dem Passahmahl nahm und die Worte der Danksagung über denselben aussprach, darnach ist der Zeitpunkt für die Fußwaschung, welche nach V. 1 „vor (d. h. unmittelbar vor) dem Passahfest" stattfand, in der Zeit kurz vor dem einleitenden Dankgebet Jesu über den „ersten Becher" zu setzen (Luk. 22, 17). Damit stimmen auch ganz die Worte in V. 2 überein „während sie das Mahl hielten", sie hatten sich schon zu Tisch gelegt, das Essen und der Wein stand auf der Tafel, aber das Speisen hatte noch nicht begonnen.

und wie vielmehr bei dem Passahmahl! — die Füße der Teilnehmer gewaschen werden, indem man sich zu Tische legte. Hier, wo der Herr und seine Apostel natürlich allein zur Stelle waren, — sie hatten ja nicht die Mittel, Diener zu halten, und überdies sollte kein Draußenstehender bei diesem Mahl zugegen sein — wäre es die Aufgabe des einen oder des anderen unter den „Zwölfen" gewesen, diesen Liebesdienst dem Meister und den Brüdern zu thun. Aber nein, statt zu diesem Dienst Lust zu haben, waren die Apostel in einen häßlichen Rangstreit geraten (Luk. 23, 24 ff.), vielleicht durch die Frage veranlaßt, wo jeder von ihnen am Tische Platz nehmen sollte; hingenommen wie sie waren von dem dadurch hervorgerufenen lieblosen und unbrüderlichen Gedanken, fühlte keiner von ihnen sich veranlaßt, den Dienst zu verrichten, vergebens wartet der Herr, betrübt geht sein Blick von dem einen zu dem andern unter diesen noch so unmündigen, so wenig geistlichen, die er doch so bald in der „Welt" allein lassen wird. Die Zeit verstreicht — schon soll das Mahl beginnen — noch hatte niemand ein Zeichen gegeben, daß er ausführen werde, was doch nicht unterlassen werden konnte. Da erhebt sich Jesus und thut es. Und unerachtet ein Judas da mitten im Kreise saß, mit dem Herzen voll von Gedanken teuflischen Verrats[1]) — und ungeachtet der Herr das volle klare Bewußtsein von seiner Erhabenheit hatte, daß er schon an der Schwelle zu der Herrlichkeit stehe, welche ihn nun erwartete, und worin der Vater „alles in seine Hände" legen würde (Matth. 28, 18), und daß „er von Gott ausgegangen sei" als sein Abgesandter an die Welt und nun wieder „zu Gott kehren" sollte, um seinen Thron mit ihm in alle Ewigkeit zu teilen! Der Gedanke an die Tiefe der Demütigung, in welche er mit dieser Handlung herabstieg — einem Judas die Füße zu waschen! — konnte ihn ebensowenig zurückhalten, als der Gedanke an die erhabene Majestät seiner eigenen Stellung und Person: was der geringste unter seinen Aposteln in diesem Augenblick zu thun sich weigerte, das that er. Die Vorbereitungen sind bald getroffen: er erhebt sich vom Mahl, welches gerade beginnen

[1]) Ebenso wie Johannes hier führte auch Lukas (22, 3) ausdrücklich den Plan des Judas, den Herrn zu verraten, auf Eingebung Satans zurück: woher sollte wohl auch sonst dieser im vollständigsten Sinn des Wortes satanische Plan gekommen sein? Daß darnach eine neue Überwältigung Satans den Unglücklichen dazu treibt, den Plan auch auszuführen, darüber s. V. 27. Über die psychologischen Voraussetzungen bei Judas selbst s. d. „Lukasevangelium" S. 549. ff. Note.

soll, legt das Oberkleid ab, bindet einen Schurz um, welcher zum Gebrauch dessen, dem dieser Dienst zufiel, fertig dalag, so steht er da in der Tracht und Gestalt eines Dieners. Mit welchen Augen sahen wohl die Apostel auf diese Vorbereitungen, deren Sinn sie ja verstehen mußten! Und auch da findet sich keiner, der bereit wäre, sich vor den anderen zu demütigen; so lassen sie Jesum sich vor ihnen allen demütigen. Er setzt seine Vorbereitungen fort: in das Becken, welches zum Behufe dieser und der anderen bei dem Mahle notwendigen Waschungen in keinem israelitischen Hause, wo ein Mahl gehalten werden sollte, fehlen durfte, gießt er Wasser aus dem zu demselben Zweck hereingestellten Gefäß mit Wasser — und dann macht er sich ans Werk.

V. 6. Zuerst kommt er zu Petrus, der bei dieser Gelegenheit an dem einen Ende der hufeisenförmigen Tafel zu Tische gelegen zu haben scheint, der Gruppe: Johannes, Jesus und Judas gerade gegenüber (V. 24). Aber Petrus, diese entschlossene Natur, bei der jede Meinung oder Empfindung sich sofort einen Ausdruck in einem Wort oder einer Handlung gab, kann und will nicht zulassen, daß Jesus, in welchem er ja schon längst den Messias, den „Heiligen Gottes" erkannt hatte (6, 69), dieses Werk eines Dieners an ihm ausführe. „Herr", mit diesen Worten will er es verhindern, „solltest du mir die Füße waschen"? Sollte er, der im ganz besonderen Sinn „der Herr" ist, Sklavenarbeit an seinem Diener thun? V. 7. Doch der Herr läßt sich an seinem Vorhaben nicht hindern. Hat Petrus, um seine Weigerung zu begründen, auf den Abstand, welcher „den Herrn" von dem Diener scheidet, hingewiesen, so thut Jesus nun dasselbe, aber in entgegengesetzter Absicht: wenn auch der Diener nicht das Thun seines Herrn versteht, so muß er ihn doch walten lassen. Und das ist gerade hier der Fall: Was Jesus hier vorhat, das versteht Petrus nicht, bis er in wenigen Augenblicken das Verständnis desselben empfängt, muß er sich nun dem Willen Jesu unterwerfen, wie wenig er auch den Sinn desselben noch ahnen mag. V. 8. Das ist jedoch die Meinung Petri nicht. Daß „der Heilige Gottes" seine Füße waschen soll, das dünkt ihm auch jetzt doch das unnatürlichste von allem; „in alle Ewigkeit" kann er das nicht zugeben. So muß denn der Herr ein stärkeres Wort gegenüber seinem widerstrebenden Jünger gebrauchen; er erklärt ihm geradezu, daß wenn er, Jesus, ihm nicht seine Füße waschen darf, dann hat Petrus keine Gemeinschaft mit ihm, dann ist es vorbei mit dem Jüngerverhältnis, das in diesen Jahren Petrus Leben aus-

gefüllt hat und sein teuerster Besitz gewesen ist. Daß diese Worte des Herrn eine geistliche Lehre in sich tragen — und zwar eine solche, von der auf diese seine ganze Handlung ein Licht fällt — kann nicht zweifelhaft sein. Oder wie sollte eine bloß leibliche Reinigung die Bedingung für die Gemeinschaft eines Menschen mit Jesus sein können? Die Worte müssen eine bildliche Bedeutung haben; der Herr muß meinen, daß die fortgesetzte Gemeinschaft Petri mit ihm davon bedingt ist, daß er, Jesus, das mit ihm thun darf, was diese Fußwaschung abbildet. Aber nun ist es eine bekannte Sache, daß die leibliche Reinigung in der religiösen Sprache, sowohl im Alten wie im Neuen Testament, die geistliche abbildet: man denke dort an die mannigfaltigen levitischen Reinigungen, hier an die Johannestaufe und an die christliche Taufe, wo die Anwendung des Wassers eben auf dieser Symbolik beruht. Daß diese geistliche Reinigung eine Reinigung von der Sünde ist, versteht sich von selbst, — hier jedoch nicht so sehr von der Schuld der Sünde, als von ihrer Macht (V. 14). Aus den ferneren Worten des Herrn an Petrus (V. 10) geht hervor, daß was hier abgebildet wird, nicht die grundlegende, das Herz, den Mittelpunkt der Persönlichkeit selbst ergreifende Befreiung von der Sünde ist, wodurch jemand „ein neuer Mensch" wird, und in die Gemeinschaft mit Jesus eintritt, sondern die nachfolgende Reinigung von dem noch anhängenden oder aufs neue hinzukommenden Sündenschmutz, welche in Kraft jener grundlegenden Erneuerung geschieht und welche die Bedingung ist für das Bleiben in der Gemeinschaft mit dem Herrn. Das ist die Meinung Jesu mit diesem ernsten Wort an seinen unverständigen Jünger, daß, wenn dieser ihn nicht an sich herankommen läßt, ihn von der noch anklebenden Sünde zu reinigen, er nicht in der Gemeinschaft mit seinem Herrn bleiben kann. — V. 9. Es ist wenig wahrscheinlich, daß Petrus nun schon sofort diese Meinung Jesu verstanden haben sollte. Aber unter allen Umständen vernimmt er ja, daß die Handlung, welche der Herr mit ihm vornehmen will, eine notwendige Bedingung seiner dauernden Gemeinschaft mit ihm ist: und das ist genug für ihn. In seiner Weise schlägt er sofort um, und zwar von einem Extrem zum anderen: ist das ihm so unbegreifliche Thun des Meisters eine Bedingung dafür, daß er fortfahren kann, ihm als sein Jünger zuzugehören, dann kann er ja nur wünschen, das Werk an sich in der größtmöglichen Ausdehnung ausgeführt zu sehen; darum bittet er Jesum, alle seine Körperteile, die entblößt sind und darum auf der Stelle gewaschen werden können, zu waschen: „nicht bloß die Füße,

sondern auch die Hände und das Haupt". V. 10. 11. Doch darin will der Herr nicht einwilligen, und er spricht diese seine Weigerung in einem Worte aus, welches ebenfalls als eine bildliche Rede zu verstehen ist, indem es sich in demselben Gedankengange bewegt, wie die vorhergehende Antwort an die Apostel: „der, welcher sich gewaschen hat, braucht nichts anderes zu waschen als die Füße, sondern er ist rein an seinem ganzem Leibe." D. h.: der, welcher jenen grundlegenden geistlichen Erneuerungsprozeß erfahren hat, so daß er ein reiner Mensch mit einer neuen Grundrichtung seines persönlichen Lebens geworden ist, braucht nichts anderes als die beständige Reinigung von der Sünde, welche ihm noch anhängt und welche immer aufs neue in äußeren und inneren Handlungen während seines Erdenwandels sich offenbart — eine Reinigung, welche von ihm selbst in Kraft der einmal empfangenen Gnade vorgenommen werden kann und muß. Und jene grundlegliche Erneuerung hat der Kreis, der hier Jesum umgiebt, schon empfangen: „Ihr seid schon rein." Ja diese seine Jünger waren bereits „neue Menschen", wiewohl ihre neue Lebensrichtung noch mit viel Schwachheit behaftet war; diese Wirkung war ja in diesen ihren Jüngerjahren durch die heiligende Kraft, welche von Jesus ausging, auf sie ergangen, zuerst und vor allem durch sein ziehendes, tröstendes, lehrendes und ermahnendes Wort (vgl. 15, 3). Aber deshalb that ihnen nun nichts anderes oder mehr not als eine „Fußwaschung", so wie dem, welcher seinen Leib gebadet hat, dessen Füße aber noch mit dem Staub des Weges beschmutzt sind;[1]) was ihnen jetzt not that, ist nur eine Reinigung von dem sündigen Wesen, das ihnen noch anhaftet trotz jener Erneuerung der Persönlichkeit. Und eine solche wird ihnen nun zu teil durch das, was Jesus hier mit ihnen thut, — oder richtiger, sie werden dadurch veranlaßt, selbst diese Reinigung auszuführen, aber in Kraft der Erneuerung, welche sie schon erfahren haben. Der Schmutz, den zu entfernen es hier gilt, ist der Hochmut der Eigenliebe, welcher schon bei jenem Rangstreit zu Tage getreten war, ehe sie zu Tische gingen, und bei ihrer darauf folgenden hoffärtigen Ungeneigtheit, den Dienst der Fußwaschung einander zu leisten. Durch seine Demut, seine Dienstwilligkeit, welche Jesus an den Tag legte, indem er ihnen die Füße wusch, brachte der Meister sie nun dahin, diesen häßlichen Schmutz von sich zu entfernen: durch seine Handlung brachte er sie dahin, in Scham

[1]) Man erinnere sich, daß die Morgenländer barfuß gingen, jedenfalls nur Sandalen an den Füßen hatten.

und Reue in sich zu gehen. So wusch Jesus ihnen die Füße, leiblich und geistlich. — Doch eine Ausnahme muß der Herr machen: Judas. Er hat jenes Bad der Erneuerung nicht erfahren; an ihm prallt deshalb diese Fußwaschung wirkungslos ab, wiewohl der Herr auch an ihm in unendlicher Demut dieselbe vollzog. Aber Jesus erwartete nichts anderes: „er kannte seinen Verräter wohl." (s. Lukasev. S. 263 ff.).

Daß die Jünger nun nach der Rede des Herrn in V. 10 die Bedeutung dieses seines Wortes verstanden, kann nicht zweifelhaft sein. Schon durch diese ausdrückliche Anwendung des Gesprochenen auf sie selbst: „Ihr seid rein" — mußte ja ihnen ein Licht aufgehen darüber, daß die Handlung bildlich gemeint war, und die Bedeutung derselben lag ja nicht so weit ab, wenn sie erst zum Verständnis darüber gekommen waren, daß dieselbe symbolischer Natur war; sie waren ja wohl gewohnt, in den Waschungen, Baden u. s. w. Bezeichnungen der geistlichen Reinigung zu sehen. V. 12. Inzwischen geht Jesus von dem einen zum anderen, indem er allen diesen Dienst erweist. Nachdem er darnach wieder seinen Platz eingenommen hat, richtet er ein neues Wort an sie, worin er sie auffordert, an einander gegenseitig zu thun, was er an ihnen allen gethan hat, d. h. diese Handlung nach ihrer wirklichen Bedeutung, ihrem wirklichen Inhalt, zu wiederholen. V. 13—17. Er richtet zuerst ihre Gedanken auf den geistlichen Inhalt, welchen sie also nun verstanden haben, — dies, daß er ihnen geholfen hat sich von der Sünde zu reinigen, welche sie durch ihre hochmütige Eigenliebe an den Tag gelegt haben; — darauf legt er ihnen ans Herz, daß sie sich nicht zu gut achten sollen, was er ihnen gethan habe, einander zu thun; sie sollen sich nicht zu erhaben dünken, wenn sie einen Bruder sündigen sehen, ihm mit Warnung, Mahnung, Zucht oder Trost wieder zurecht zu helfen — alles als Ausdruck dienender Liebe (vgl. Gal. 6, 1). Hier hat er, ihr „Lehrer und Herr", ihnen gerade ein Beispiel zur Nachfolge geben wollen. Oder wollen sie denn sich des Hochmuts schuldig machen, daß sie einen solchen Liebesdienst als unter ihrer Würde ansehen wollen, wenn er denselben nicht als zu niedrig angesehen hat für sich? Ist denn der Diener größer als sein Herr, der Abgesandte größer als der, welcher ihn gesandt hat? Aber Thaten sind es, die hier verlangt werden, praktische Thaten als Früchte lebendiger Liebe. Daß sie diese ihre Schuldigkeit kennen, ist von geringem Werte, wenn sie dieselbe nicht thun; aber dann, wenn das geschieht, dann werden sie „selig" sein, dann werden

sie das innere Glück, das Gefühl der Freude und Zufriedenheit empfinden, welche die Erfüllung der Liebespflicht allezeit mit sich bringt. V. 18. 19. Doch auch hier, wo der Herr von der willigen Liebe und dem dadurch bedingten Glücke spricht, muß er denselben Vorbehalt machen, wie vorhin, als er von ihrer Reinheit sprach (V. 10). Was er hier sagt, gilt nicht von allen Zwölfen, welche ihn hier umgeben. Er weiß wohl, daß hier einer zugegen ist, welcher eine schreckliche Ausnahme in dem Kreise bildet, dem er doch äußerlich angehört; er weiß das durch sein unmittelbar göttliches Wissen über die Stellung jedes Menschen zu ihm und seiner Sache (vgl. 2, 25), vermöge welcher er alle die, welche er „sich erwählt hat", kennt und schon von der Stunde ihrer Erwählung an erkannt hat. Wenn er dann gleichwohl auch diesen einen erwählt hat, obschon er wußte, daß er sein Verräter werden solle, dann that er das im Gehorsam gegen das Schriftwort, welches den Verräter als zu dem allernächsten Kreise des Messias gehörend bezeichnet hat.[1]) Und er fügt hinzu, daß während er freilich schon bei früheren Gelegenheiten auf dies tragische Verhältnis hingedeutet hat, — daß der Verrat ihn im Apostelkreise selbst erwartet (z. B. hier V. 10 und 6, 70) — so sage er es „von jetzt an" geradezu und unverhüllt (vgl. V. 21 ff.), damit dieser Verrat, wenn er nun in wenig Stunden begangen wird, sie nicht in ihrem Glauben an ihn erschüttere — wie wenig mußte ihnen nicht ein solches Geschick mit der Stellung als Messias vereinbar erscheinen! — sondern als von ihm vorausgesagt und damit als ein Zeugnis seines göttlichen Wissens, sie vielmehr stärke in dem Glauben, daß er der große Verheißene sei.[2]) — V. 20. Jesus schließt seine Rede mit einem Worte, welches nach dieser Äußerung über den Verräter zu dem Gedanken in V. 16 und 17 zurückkehrt, wo er von seinen „Dienern" und „Abgesandten" die dienende Liebe forderte. Um

[1]) Ps. 41, 10 frei nach dem Grundtext angeführt. In diesem Psalm schildert David als Typus seines Nachkommen, des Messias, die Leiden, welche ihn getroffen haben, darunter auch das, daß „der Mann, welcher sein Brot aß, seine Ferse gegen ihn erhoben hat", d. h. in brutalem Haß einen tödlichen Schlag gegen ihn gerichtet hat. David blickt hier aller Wahrscheinlichkeit nach auf Ahitofel, diesen so hoch angesehenen und mit so großem Vertrauen geehrten Ratgeber (2 Sam. 16, 23), der seinen königlichen Herrn so schändlich betrog, indem er dem Aufrührer Absalom den perfidesten Rat gab, um ihm zu helfen, David vom Throne zu stoßen: dadurch wurde dieser verräterische Freund ein Typus von Judas.

[2]) In Betreff dieses Ausdruckes: „ich bin es" — nämlich der Messias —, der auch 8, 24. 28 vorkommt, s. o. zu 8, 24.

seinen Aposteln diese Pflicht zu erleichtern, hebt er nämlich hier zuletzt hervor, daß dieser demütige Dienst, „einander die Füße zu waschen", keineswegs der Erhabenheit und wahren Ehre ihrer Stellung Abbruch thut; dieselbe beruht nämlich darauf, daß sie „aufzunehmen" dasselbe ist wie ihn, ja seinen Aussender, Gott selbst, aufnehmen. Denn so großes Gewicht legt Jesus und sein himmlischer Vater auf das rechte Verhältnis gegenüber diesen „Abgesandten" — dies, daß man sie nicht abweist, sondern Ohren und Herzen ihrer Verkündigung öffnet — daß dieselben es als ihnen selbst erwiesen ansehen. So hoch ist die Stellung dieser Sendboten Jesu, so groß ihr Wert in den Augen des Herrn, ja Gottes (vgl. Matth. 10, 40). Muß denn nicht ihre Stellung auch darüber erhaben sein, durch die dienende Liebe in ihrer Würde irgendwie Schaden leiden zu können, selbst wenn der Anspruch an sie gestellt wird, das Werk zu thun, welches sie alle vor wenigen Augenblicken auszurichten sich geweigert hatten, „einander die Füße zu waschen"? [1])

2) 13, 21—30. Während der Rede Jesu, die wir eben betrachtet haben, war das Mahl inzwischen vorgeschritten, unzweifelhaft in genauer Übereinstimmung mit den äußerst detaillierten Regeln der damaligen Zeit für dieses festliche Mahl. Die zwei ersten der vier vorgeschriebenen Becher waren getrunken und der erste Teil (Ps. 113 und 114) des „großen Lobgesangs" (Ps. 113—118) war abgesungen; man war mit dem Genusse des gebratenen Lammes bereits beschäftigt. An diesem Punkte des Mahles pflegte der Hausvater jedem der Teilnehmer etwas von dem Fleisch des Lammes, ein wenig ungesäuerten Brotes und der bitteren Kräuter zu reichen; er tauchte es, ehe er es dem Betreffenden reichte, in das mit vegetabilischem Brei gefüllte Gefäß, welches auf dem Tische stand. Während dieses Vorgangs trägt sich das zu, was Johannes hier weiter davon berichtet, wie Jesus bestimmt seinen Verräter bezeichnet.

Schon im vorhergehenden Teil seiner Rede hat der Herr auf den in seinem nächsten Kreise lauernden Verrat hingewiesen (V. 18. 19); V. 21 nun tritt diese Unthat plötzlich lebendig vor seine Seele, und in seinem Innersten durchzittert ihn die schmerzliche Trauer über dieses teuflische Werk, dessen Opfer er in wenigen Stunden werden soll. In tiefer Ergriffenheit richtet er an seine Jünger das Wort, welches ausspricht, was er in kraft seines übernatürlichen Wissens weiß, und

[1]) Über das Verhältnis der Fußwaschung und der daran sich knüpfenden Rede Jesu zu den synoptischen Berichten von dem letzten Mahle s. das „Lukasevangelium" S. 569.

welches deshalb als ein „Zeugnis“ von ihm bezeichnet wird[1]): „Wahrlich, wahrlich ich sage euch: einer unter euch wird mich verraten.“ Was er mit dieser direkten und bestimmten Vorhersagung bezweckt, ist freilich hauptsächlich, seine Jünger auf das Schreckliche vorzubereiten, was sie bald erleben werden, und so den Anstoß zu mildern, welchen dasselbe ihrem Glauben geben würde; außerdem soll sein Wort doch möglicherweise auch dazu dienen, noch einmal Judas seinen satanischen Plan zum Bewußtsein zu bringen, noch einmal den Versuch zu machen, ihn von seinem grauenvollen Wege zurückzubringen. V. 22. Wir können uns leicht denken, welchen Eindruck diese Rede Jesu auf die machen mußte, an welche sie sich richtete.

Wohl hatten sie vor Jahr und Tag (6, 70) dunkle Andeutungen von ihrem Meister in der Richtung gehört, daß aus ihrem eigenen Kreise ihn eine teuflische Missethat erwarte, und wohl hatte Jesus unmittelbar vor diesem seinem Worte aufs neue eben darauf hingedeutet. Aber diese bestimmte Voraussagung, welche geradezu auf die schwarze Unthat des Verrats hinwies, und das in dieser feierlichen Stunde! War es möglich oder denkbar, daß er recht hatte? daß einer von ihnen wirklich solche finstere Gedanken gegen ihn hegte? Und doch — hier vernahmen sie ja diese bestimmten Worte aus seinem Munde, dessen Rede sie beständig als Wahrheit erkannt hatten. Das Unmögliche mußte also doch möglich, das Unglaubliche Wahrheit sein! Aber wer konnte es doch sein, auf den der „Meister“ hinwies? Mit prüfendem, forschendem Blick „sehen die Jünger auf einander“; sie suchten nun, da das Mißtrauen zuerst in ihrer Seele geweckt war, in ihren Mienen gegenseitig zu lesen, „wer es sei, von dem er sprach“, wer aus diesem Bruderkreise wohl „diese That verüben“ könnte. Und Judas — hält den forschenden Blick der Brüder ebenso gut wie jeder andere aus, der da sitzt, gedeckt von seinem guten Gewissen. V. 23—25. Während dieser peinlichen Spannung findet der allzeit praktische Petrus eine Auskunft. Johannes, der Jünger, „den Jesus lieb hatte“, lag bei diesem Mahl „zu Tische in Jesu Armen“, d. h. er lag rechts von Jesu, so daß sein Haupt, nach der damaligen allgemeinen Tischsitte an die Brust des Herrn reichte; Petrus, der — wie oben angedeutet — seinen Platz gegenüber Jesus und Johannes gehabt zu haben scheint, winkt seinen Mitjüngern, um ihre Aufmerksamkeit zu erregen, und fragt ihn darauf

[1]) Denn „zeugen“ bedeutet ja etwas sagen, was man „aus erster Hand“ und nicht durch andere weiß.

über den Tisch hinüber: „Von wem redet er? sag mir es, du, der du dem Meister so nahe liegst und darum es vielleicht von ihm erfahren hast!“ So bereit auch Johannes ist, dem Bruder Bescheid zu geben, — er weiß es doch selbst nicht. So wendet er sich denn, indem er seinen Platz benützt, an den Herrn selbst mit der Frage, die ja auch ihm auf der Seele brannte. Auf seinem linken Ellenbogen, womit er auf der gepolsterten Bank ruhte, richtet er sich in die Höhe gegen Jesus, so daß sein Haupt nun in eine Höhe mit der Brust des Herrn kommt, und flüstert ihm die Frage zu. V. 26. Und der Herr ist vollständig bereit, sie zu beantworten. Eben beschäftigt damit, die vorher besprochenen „Stücke“ auszuteilen, sagt er zu Johannes, daß der, dem er nun das Stück reiche, nachdem er es in den vegetabilischen Brei getaucht habe, der Verräter sei — und dann reicht er es Judas. Lag dieser, wie es scheint, in diesem Augenblick dem Herrn ganz nahe, ja unmittelbar zu seiner Linken (Matth. 26,25), dann hat er gehört — oder jedenfalls verstanden — was zwischen Petrus, Johannes und Jesus vorging; sicher konnte auch er in dem Blicke des Herrn, als er ihm das „Stück“ reichte, sein trauriges Urteil lesen. V. 27. Aber auf sein bereits verhärtetes Herz wirkte derselbe nur erbitternd. Und die Folge dieser durch das „Stück“ hervorgerufenen äußersten Verhärtung war wieder die, daß nach dem Genuß desselben der „Satan in ihn fuhr“; persönlich ging der Fürst der Finsternis in das Herz seines Opfers hinein, welches ihm durch die Erbitterung des Unglücklichen weit geöffnet war, — eine Überwältigung des Teufels, welche als Seitenstück zu der im Neuen Testament oft begegnenden Besessenheit[1]) zu denken ist, und deren Wirkung war, daß Judas nun ganz in Satans Gewalt war, seine widerstandslose Beute. Jesus erkennt diesen Zustand des Judas klar; nun ist also keine Hoffnung mehr, ihn auf seinem Wege zurückzuhalten. So bittet der Herr den Verräter nur um eins: daß er sich mit der Ausführung seines Vorhabens beeilen möge. Daß seine Stunde nun gekommen ist, das weiß er; soll, muß und will er sie erleben, so kann er nur das eine wünschen, daß das Leiden, welches sie bringt, nicht zu lange auf sich warten lasse, so daß es um so eher durchkämpft werden kann. V. 28. 29. Aber was Jesus mit diesem seinem Worte: „Beeile dich zu thun, was du thust“ meinte, das ahnte keiner von den Jüngern. Einige meinten, es sei eine Auf-

[1]) Auch bei dieser wird öfters derselbe Ausdruck wie hier gebraucht, daß Satan „in“ den Besessenen „fährt“, z. B. Mark. 9, 25; Luk. 8, 30.

forderung an Judas, den Kassierer des Kreises, noch an demselben Abend den Einkauf von dem vorzunehmen, was der kleine Kreis „zum Feste“ gebrauchte, — d. h. zu dem festlichen Teil des Passah, welches eben mit dem Passahmahl begonnen hatte und darauf eine ganze Woche lang sich in der „Feier der ungesäuerten Brote“ fortsetzte —, namentlich für die Festopfer, welche in diesen Tagen gebracht werden sollten; andere dachten, daß es sich um Gaben an arme Festpilger handle, deren Börse schon durch die Ausgaben für das Passahlamm und Passahmahl arg mitgenommen sein mochte und die nun nur noch wenig hatten, womit sie die Ausgaben für das bevorstehende Fest bestreiten konnten.[1]) Aber Judas, dem das Wort galt, verstand seinen Sinn. Nachdem er das „Stück“ aus der Hand Jesu „genommen“ hatte, ging er „sofort“ hinaus, Bitterkeit und Haß in seinem von Satan überwältigten Herzen; mit der Nacht in dem Herzen ging er hinaus in die Finsternis der Nacht, um die dunkle That der Nacht zu vollbringen.

3) 13, 31—35. Den Fortgang des Verräters empfindet Jesus als eine Erleichterung, ungeachtet er ja so gut weiß, daß mit dem-

[1]) In dem klaren Bewußtsein über das, was während des bevorstehenden „Festes“ ihn und seine Jünger erwartete, hatte Jesus, der „Hausvater“ des Kreises, keine Vorbereitungen für die Festtage und deren Opfer getroffen. Das mußte natürlich die Aufmerksamkeit der Jünger erregen, und nichts war natürlicher, als daß sie Jesu Worte: „Beeile dich“, als eine Aufforderung an ihn verstanden, noch in der elften Stunde das Versäumte einzuholen. Auch das andere Verständnis des Herrnwortes, wovon Johannes spricht, lag so fern nicht. Gerade in der Nacht zwischen dem 14. und 15. Nisan, wo alle Menschen in Jerusalem auf den Beinen waren, wimmelte es in den Gassen sowohl von gewöhnlichen Bettlern als von armen Festpilgern, welche auf Hilfe von der gerade zum Feste so bereitwilligen Mildthätigkeit hofften, um einzukaufen, was die folgenden Tage verlangten, namentlich jene Opfer, welche das Gesetz ausdrücklich jedem auferlegte, welcher an den großen Festen „sich vor dem Angesicht des Herrn sehen ließ“ (2 Mos. 23, 15). — Der Einkauf aber von dem, was die Festtage verlangten, machte in der Festnacht selber keine Schwierigkeit: es lag vielmehr in der Natur der Verhältnisse, daß eben jetzt, nach dem Passahmahl, wo die nachfolgenden festlichen Tage mit all ihren Opfern vor der Thür standen, Gelegenheit sein mußte, die dadurch notwendig gewordenen Einkäufe für die ungeheure Menschenmasse vorzunehmen, welche das Fest in der Hauptstadt versammelt hatte. Hier war ein wirkliches Bedürfnis, welches befriedigt werden mußte. Wir wissen auch aus dem Talmud, daß selbst, wenn der Tag vor dem „Fest der ungesäuerten Brote“ auf einen Sabbath fiel, es erlaubt war, trotz der strengen Bestimmungen über den Ruhetag, die fürs Fest notwendigen Einkäufe vorzunehmen. Wie viel gewisser war das der Fall, wenn — wie in diesem letzten Jahr des Herrn — der 14. Nisan auf einen Donnerstag fiel.

selben das Kommen seiner „Stunde" gleichbedeutend ist; es ist gleichsam eine Reinigung für den kleinen Kreis, daß Judas ihn verläßt, — eine Läuterung der letzten Stunden dieses Zusammenseins, welche er durch seine Gegenwart gedrückt hatte. In dieser erleichterten und gehobenen Stimmung empfängt der Herr gleichsam einen süßen Vorschmack einer doppelten „Herrlichkeit", die seiner wartete: die eine, die er so nahe sieht, daß er von ihr als von einer schon vorhandenen spricht: („nun ist des Menschensohn verherrlicht"), die andere, welche ihn auch, wie er weiß, nach nicht langer Zeit erwartet, nämlich nach seinem Leiden und Sterben, „Gott wird ihn verherrlichen und bald wird er ihn verherrlichen". V. 31. Die erstgenannte besteht darin, daß er das ihm von Gott aufgetragene Werk, die Erlösung der Welt, vollbringt. Eine solche Aufgabe gelöst zu haben, ist wohl etwas „Herrliches"! Und bei dieser Lösung steht er ja jetzt. Es ist wahr, vollständig gelöst ist die Aufgabe erst in dem Augenblick, wo er ausrufen kann: „Es ist vollbracht" (19, 30). Und ein schwerer und bitterer Kampf erwartet ihn, bis er so weit gekommen ist. Aber in der gehobenen Stimmung, in welche ihn der Fortgang des Judas versetzt hat, sieht er von allem Schweren und Bitteren ab, welches dazwischen liegt; er sieht sich bereits am Ziele stehen, als wenn er es schon jetzt, „in dieser Stunde", erreicht habe. Und um so deutlicher erkennt er die „Herrlichkeit" des Sieges, als in und mit demselben auch „Gott verherrlicht ist"; durch seine Lösung jener Aufgabe, der Welterlösung, welche er eben in Gottes Auftrag übernommen hat, hat Gott selbst, dessen Werk die Erlösung so im tiefsten Grunde ist, „Herrlichkeit" gewonnen, indem sein Wesen — seine Heiligkeit, seine Liebe, seine Macht und seine Weisheit u. s. w. — dadurch offenbart ist, so daß die Menschen, der Gegenstand der Erlösung, seinem Namen Ehre geben müssen (vgl. 12, 18). V. 32. Die andere Herrlichkeit, welche seiner wartet, aber nach jener erstgenannten und als Lohn für dieselbe, ist seine Erhöhung zur Rechten des Vaters (vgl. 7, 39; 12, 16; 17, 5), wodurch er teil bekommen wird an der eigenen Herrlichkeit Gottes: „Gott wird ihn in sich verherrlichen", d. h. so, daß seine Herrlichkeit in Gottes eigene eingeschlossen und in ihr befaßt ist. Auch diese Herrlichkeit ist nicht so fern: innerhalb dreier Tage ist sie sein: „Gott wird ihn bald verherrlichen." — Doch der treue und liebevolle Jesus gönnt sich nicht lange die Freude, seine Gedanken bei dieser doppelten Herrlichkeit verweilen zu lassen, welche ihm selbst bevorsteht. Von sich selbst wendet er seinen Blick auf den Kreis, der ihn umgiebt, diese Jünger, die er nun bald verlassen soll. Sein Ein-

gang in die Herrlichkeit bei Gott bedeutet ja für sie, daß sie einsam und verlassen werden in der Welt; aber so will er denn diese Abschiedsstunde benutzen, um testamentarisch ihnen seinen Willen auszusprechen, indem er ihnen ein Gebot giebt, dessen Befolgung ihnen die Einsamkeit lindern wird, und sie Ersatz bei einander finden lassen wird für den Verlust, der sie durch seinen Hingang trifft: „Das neue Gebot", das Gebot der gegenseitigen Bruderliebe. V. 33. Diese seine Gläubigen, welche er eben hier in der zartesten Liebe seine „Kinder" nennt, sie soll er nun bald verlassen. Mit Trauer und Sorge werden sie nach seinem Hingang „nach ihm suchen", voll Sehnsucht ihn wieder bei sich zu haben; aber — wo er hingeht, dahin können sie nicht kommen. — Erinnern sie sich nicht, daß er zuvor dasselbe den „Juden" gesagt hat? Wiewohl er das damals in einem anderen drohenden Sinn meinte, so gilt dieses Wort doch auch hier; kein Weg führt von dem Land des Staubes in den Himmel der Gottesherrlichkeit. Und was er damals seinen Feinden sagte, das sagt er „jetzt" seinen Freunden: er kann ihnen diese Botschaft nicht länger ersparen, nun da der Verräter sich schon naht. V. 34. So sollen sie denn seinen, des Sterbenden, letzten Willen hören! Es ist „ein Gebot", das er ihnen giebt, — nicht ein Gesetz, d. h. einen Ausdruck für einen fremden Willen, der von außen her einem entgegentritt, und durch welchen sein Wille gebrochen werden soll, sondern ein Gebot, welches ihnen sagen soll, wie er, ihr „Meister" und Erlöser, wünscht der Seinen Leben sich gestalten zu sehen[1]), — und zwar ein „neues Gebot, besser und herrlicher als eines von denen, die man bisher gekannt hat, dies nämlich, daß sie sich unter einander lieben sollen wie er sie geliebet hat, d. h. mit einer Liebe, welche der Liebe Jesu zu ihnen entspricht und von derselben ihre Kraft nimmt, welche die Signatur für sein ganzes Leben in ihrer Mitte und vor ihren Augen gewesen ist. V. 35. Und gerade weil diese gegenseitige Liebe bei den Jüngern des Herrn ein „Neues" ist, etwas bisher in der Welt ganz Unbekanntes, kann und soll sie ihr Kennzeichen gegenüber allen anderen sein: die „Welt" soll mit Verwunderung diese neue Liebe sehen und an derselben erkennen, wer Jesus angehört.[2])

---

[1]) Bemerke, wie Jesus denselben Ausdruck „Gebot" auch von dem Willen des Vaters ihm gegenüber gebraucht (10, 18; 12, 49); hier würde er den Ausdruck „Gesetz" nicht haben anwenden können.

[2]) Das Neue bei diesem Gebote Jesu besteht darin, daß die gegenseitige Liebe, von dem es handelt, eine Liebe in der Kraft seiner

4) 13, 36—38. Indem Johannes darauf dazu übergeht, einen anderen Zug von dem, was sich während dieses letzten Zusammenseins des Herrn mit seinen Aposteln begab, mitzuteilen, nämlich die Vorhersagung des Falles Petri, thut er das in einer Weise, welche den Anschein erweckt, als wenn diese Vorhersagung Jesu unmittelbar auf das „neue Gebot" gefolgt wäre. Das ist indessen nicht der Fall gewesen. Nach der bestimmten Angabe bei Matthäus (26, 30—35) und Markus (14, 26—31), wurde dies warnende Wort des Herrn an den „Felsenmann" gesprochen, nachdem der kleine Kreis die Stätte in Jerusalem verlassen hatte, wo das Passahmahl gehalten war, auf der nächtlichen Wanderung hinaus nach Gethsemane.[1]) Wenn Johannes gleichwohl diese Vorhersagung hier, im Zusammenhange mit dem, was während des Nachts sich ereignete, mitteilt — eine Anordnung, die sich übrigens auch bei Lukas (22, 31 ff.) findet — so ist das daraus zu erklären, daß der Evangelist überhaupt alles, was zwischen Jerusalem und Gethsemane sich ereignete, übergeht (s. 18, 1), während andererseits jenes Wort Jesu V. 33, daß er nun fort gehe, eine naheliegende Anknüpfung für diese Frage Petri: „Herr, wo gehst du hin?" abgab. Und das vielleicht in mehr als bloß formeller Weise.

Liebe ist. Jesu Liebe bis zum Tode, seine Selbsthingabe zu unserer Erlösung ist für uns die Liebe, die wahre eigentliche Liebe in ihrer vollkommenen Offenbarung (vgl. 1 Joh. 3, 16), und wird, im Glauben angeeignet, in uns eine Quelle zu einer Liebe, die etwas ganz Neues auf Erden ist, weit verschieden von dem, was sowohl Heidentum als Judentum an „Liebe" kannte, und zwar sowohl intensiv als extensiv, sowohl in Bezug auf das Wesen als auf den Umfang. Denn dieselbe trägt das Gepräge seiner Liebe einerseits darin an sich, daß dieselbe mit ihr in der Zartheit, Innerlichkeit, Wärme und Opferwilligkeit verwandt ist (1 Joh. 3, 16), andererseits darin, daß sie ebensowenig wie jene sich Grenzen setzen läßt durch äußere Rücksichten, sondern ohne sich um Nationalität oder dergleichen zu kümmern, überall da liebt, wo sie Brüder im Glauben findet, ebenso wie Jesu Liebe keine Schranke kannte, sondern die ganze Welt umfaßte. Was vor diesem „Gebot" Jesu an Liebe in der Welt gekannt wurde, war an solche bestimmte Schranken gebunden: der Heide lehrte seinen Freund zu lieben, aber nicht seine Feinde, der Jude seinen Mitisraeliten, aber nicht den Heiden, (in dem „großen Gebot" des Gesetzes: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst" 3 Mos. 19, 18 wird „dein Nächster" ganz mit „den Kindern deines Volkes" gleich gesetzt). — Übrigens ist zu bemerken, daß die in dem „neuen Gebot" geforderte gegenseitige Liebe etwas anderes ist als die Nächstenliebe, welche der Herr auch von den Seinen erwartet, und welche ebenso einen neuen Umfang bei denselben gewonnen hat, indem sie ihren „Nächsten" in allen Menschen, auch in ihren Feinden erkennen sollen, so wie der Herr in der Bergpredigt lehrt (Matth. 5, 44 ff.; Luk. 6, 27 ff.).

[1]) Beachte namentlich das bestimmte „da" Matth. 26, 31.

Man muß annehmen, daß jenes Wort des Herrn von dem Augenblick an, wo es gesprochen wurde, Petrus auf der Seele gebrannt hat, und daß er über dasselbe nachgedacht hat während der ganzen nachfolgenden Rede des Herrn (Kap. 14—16), wo dasselbe ja einmal übers andere wiederholt wird (14, 4. 28; 16, 5. 10); nach dem Aufbruch von Jerusalem, da der Herr also sich wirklich auf die Wanderung gemacht hat, V. 36, bricht dann endlich die Frage nach dem Ziel der Wanderung aus seiner Brust hervor.[1]) Aber Jesus beantwortet die Frage seines Apostels nicht; er beschränkt sich darauf — und zwar in spezieller Anwendung auf ihn — zu wiederholen, was er V. 33 zu allen Aposteln gesagt hatte, doch mit dem Hinzufügen, daß „später" Petrus ihm dahin folgen soll, wo er, der Meister, nun hingeht. Noch kann er es nicht, dermaleinst wird er seinem Herrn nachkommen, wiewohl auf einem anderen Wege, als er jetzt für möglich hält, und in einer Weise, nach der er kein Verlangen trug (21, 18); aber zunächst hat er hier im Leben seine Aufgabe zu lösen, eine große und bedeutungsvolle Wirksamkeit für Gottes Reich auszuführen: dann erst kommt die Zeit, wo er Jesu Lämmer und Schafe zu weiden hat (21, 15 ff.). V. 37. Petrus mißversteht dies Wort des Herrn: „Du kannst mir jetzt nicht folgen" mit seiner Hinweisung auf den Apostelberuf, der seiner wartet; er meint, Jesus habe auf einen Mangel an Willigkeit oder Kraft bei ihm hingedeutet, als wenn er der Mühe und den Gefahren der Wanderung nicht gewachsen sei. Deshalb fragt er, nicht ohne einen gewissen Mißmut über diese vermeintliche Geringschätzung seiner Treue oder Stärke: „Warum kann ich dir jetzt nicht folgen?" Und er fügt hinzu, daß wie große Ansprüche die Wanderung auch an seine Opferwilligkeit stellen möge, er sich fähig erweisen wird, sie vollauf zu erfüllen: selbst wenn es sich darum handeln würde, das Leben für den geliebten Meister hinzugeben, würde er sich nicht dabei bedenken. V. 38. Daß die starken Worte Petri ehrlich gemeint sind, kann ja nicht zweifelhaft sein. Aber sie beruhten auf einer bedauerlichen Überschätzung seiner Kräfte: Der Herr antwortet ihm auch mit der schmerzlichen Frage: „Dein

[1]) Diese Frage des Petrus: „Herr, wo gehst du hin?" scheint das allererste Wort gewesen zu sein, welches auf dem Wege hinaus nach Gethsemane ausgesprochen wurde, und so dieses ganze Gespräch veranlaßt zu haben, welches auf dieser Wanderung stattfand, und von welchem die Synoptiker noch verschiedenes andere neben dieser Vorhersagung des Falles Petri mitteilen; s. außer Matth. 26, 30 ff. und Mark. 14, 26 ff. namentlich auch Luk. 22, 31—38.

Leben wolltest du für mich hingeben?" Und sagt ihm dann seinen tiefen Fall voraus: vor dem Hahnenschrei wird er seinen Meister dreimal verleugnet haben.[1]) Aber von der erstaunten und eifrigen Antwort des an Versprechungen so reichen Apostels — daß er lieber sterben will, als seinen Herrn verleugnen (Matth. 26, 35; Mark. 14, 31) — schweigt unser Evangelist ebenso wie Lukas.[2])

B. Kap. 14—16. Im Dienste der Erlöserliebe, welche der Herr in Worten und Werken so an den Jüngern erwiesen hat, steht auch die Abschiedsrede des Herrn, welche sich daran anknüpft, und welche uns in Kap. 14—16 aufbewahrt ist. Diese ganze lange Rede, welche in dem „Saal" gehalten wurde, wo der Herr mit den Jüngern zu diesem letzten Passahmahl versammelt war, und zwar teils während, teils nach dem Mahl (der Einschnitt liegt 14, 31), hat weiter keinen anderen Zweck, als auf die Vollendung der Apostel hinzuwirken — speziell jedoch gegenüber der unendlichen Gefahr, welche ihrem noch so schwachen und unfertigen Glaubensleben durch die bevorstehende Gefangennehmung und Tod Jesu drohte. Alle die Anleitung, deren sie bedurften, falls das von ihnen begonnene Werk Gottes nicht vergebens sein sollte, empfangen sie hier; die ganze Rede beabsichtigt sie dafür zu rüsten, sowohl dieser Katastrophe selbst, als den Folgen derselben, dem Aufhören der Gemeinschaft, welche diesen Jahren ihren seligen Inhalt gegeben hatte, und ihre einsame und verlassene Lage inmitten einer bösen und feindlichen Welt zu begegnen. Dazu rüstet sie Jesus aus, teils indem er ihnen die wahre Bedeutung seines Hingangs erklärt, und sie von vornherein darauf vorbereitet und sie über das Geschick in der Welt, welches sie darnach erwartet, orientiert, teils indem er ihnen in reichen Verheißungen Trostmittel gegen die Entbehrung der Gemeinschaft mit ihm gewährt, teils endlich indem er sie zu einem Verhalten ihm gegenüber und gegenüber

---

[1]) Wenn Johannes (wie Matthäus und Lukas) Jesum nur sagen läßt, daß Petri Verleugnung stattfinden soll „ehe der Hahn kräht", während es bei Markus (14, 30) heißt, „ehe der Hahn zweimal kräht", so liegt da kein Widerspruch vor. Die Sache ist die, daß auch bei den drei erstgenannten Evangelisten auf den „zweiten" Hahnenschrei, den Hahnenschrei im engeren Sinn, welcher um die Zeit des Morgengrauens stattfindet, geblickt wird.

[2]) Die Einsetzung des heiligen Abendmahls, welche, wie oben bemerkt, von Johannes übergangen wird, muß zwischen V. 35 und 36 seines Berichtes stattgefunden haben. Damit stimmt denn auch, daß man nicht annehmen kann, es sei Judas bei dem heiligen Höhepunkt dieses Zusammenseins zugegen gewesen (s. d. „Lukasevangelium" S. 565 ff. Note). Denn er verließ den Kreis ja schon V. 30.

einander ermahnt, welches sie allein in den Stand setzt, der — näheren und ferneren — Zukunft zu begegnen. Erklärung, Trost, Ermahnung bilden den Inhalt dieser Rede.

Dieselbe zerfällt in vier Teile und einen Schluß, nämlich 1) 14, 1—31: Erklärung über die Bedeutung des Hingangs Jesu und eine Reihe von Verheißungen zum Trost über den Verlust, der sie betrifft; 2) 15, 1—17: Ermahnung in der Lebensgemeinschaft mit dem Herrn und in der Liebesgemeinschaft mit einander zu verbleiben; 3) 15, 18—16, 4: Erklärung betreffend des Hasses der Welt, den sie zu erwarten haben, sein Wesen und seinen innersten Grund; 4) 16, 5—28: Erneute Verheißungen. Daran knüpft sich 5) 16, 29—33 als Schluß die Voraussagung Jesu von der Glaubensschwachheit der Apostel, aber zugleich Aufforderung zur Freudigkeit auf Grund seines Sieges über die Welt.

1) 14, 1—31: Innerhab des ersten Teils der Rede, Kap. 14, können wir zwischen drei Unterabteilungen unterscheiden: a. V. 1—11: Nachweis, wie Jesu Fortgang, weit entfernt, das persönliche Heil der Zuhörer zu hindern, vielmehr demselben dient; b. V. 12—24: Drei große Verheißungen zur Linderung der Trauer, welche seinen Fortgang ihnen bringen muß und wird; c. V. 25—31: Abschiedswort vor dem Aufbruch von dem Passahmahl.

a. 14, 1—11. Die Rede Jesu, welche hier beginnt, hat keinen Zusammenhang mit dem, was unmittelbar vorher erzählt wird, die Voraussagung von Petri Verleugnung; wie wir gesehen haben, fällt ja dieselbe in die Zeit nach der ganzen Rede, ja nach Kap. 17, aber ein solcher unmittelbarer Zusammenhang ist auch in keiner Weise notwendig. Das „Erschrecken", gegen welches der Herr hier seine Apostel rüsten will, ist nämlich keineswegs dies spezielle, in welches seine Rede über den Fall ihres Mitapostels sie versetzt hat, sondern ein ganz anderes. V. 1. Es ist der Schreck, welchen sein nahebevorstehender Fortgang von ihnen in ihrem „Herzen" notwendig hervorrufen wird. Wie nahe mußte nicht der Gedanke für diese Nächsten Jesu liegen, daß, wenn er sie nun verläßt, es damit auch vorbei ist mit aller Gemeinschaft zwischen ihnen und ihm, vorbei mit all ihrem Anteil an dem „Reich", das er verkündigt hat, vorbei mit ihrer Erlösung? Daß ihr Meister durch sein Fortgehen von ihnen sie in ihrem unerlösten Zustand zurückläßt, das ist das „Erschrecken", welches sie dann ergreifen wird und vor welchem der Herr sie hier von vornherein bewahren will. Er thut das, indem er sie dazu vermahnt, trotz alledem nur am Glauben festzuhalten, —

an dem Glauben, der zugleich Glaube an Gott, d. h. die Zuversicht ist, daß er, der Allmächtige, der ihr Vater durch ihren Anschluß an seinen Sohn und Abgesandten geworden ist, nicht anders können wird, als ihre Erlösung zum Ziele zu führen, und Glaube an Jesus ist, d. h. die Zuversicht, daß er dennoch trotz des Leidens und des Todes der ist, als der er sich in all diesen Jahren des Zusammenseins beständig bezeugt hat, Gottes Sohn und der Messias, stark genug, auch als „Abwesender" sie vor allen Feinden ihres Heils zu schützen, und alle seine Verheißungen über Leben und Erlösung zu erfüllen. V. 2. 3. Ihr Heil ist ihnen sicher genug trotz seines Fortgangs; ja es wird dadurch nicht nur nicht bedroht, sondern sein Fortgang hat eben den Zweck, ihnen ihre Stätte bei Gott zu bereiten. In „dem Hause seines Vaters", d. i. in dem jenseitigen Gottesreiche, wo Gott sich der Beschauung und dem Genusse der vollendeten Heiligen hingiebt, sind „viele Wohnungen", ist Platz und Raum für viele, auch für sie, so daß sie nicht Gefahr laufen, draußen stehen zu bleiben, heimatlos in dem anderen Leben. Können sie daran zweifeln? Würde er, ihr treuer und liebevoller Meister, im entgegengesetzten Fall sie gehindert haben, ihre Gedanken und Hoffnungen auf diese Aussicht zu richten, statt, wie er es doch wirklich gethan hat, ihre Hoffnungen und Gedanken eben dahin zu richten? „Wäre es anders, so würde ich es euch gesagt haben, denn ich gehe hin, euch die Stätte zu bereiten". Aber daß diese vielen Wohnungen da droben in dem Vaterhause sind, auch für sie, das geht ja daraus hervor, daß er eben jetzt „hingeht, ihnen eine Stätte zu bereiten", eben um diese Wohnungen in stand zu setzen, so daß sie fertig sind, sie zu ihrer Zeit aufzunehmen, — d. h. um das Gottesreich zu verwirklichen, welches in seiner jenseitigen Herrlichkeit auch für sie Platz haben wird. Denn dies Gottesreich beruht ja auf seiner Vollendung des Erlösungswerkes; wenn er nicht leidet und stirbt, so daß er mit seiner sinnlichen Gegenwart diese Erde verläßt, dann kommt es nicht zu stande, dann giebt es keine jenseitige Seligkeit, dann werden die „Wohnungen" im „Hause" Gottes — die Anteile und Lose an der Seligkeit, welche Gott in seinem Heilsratschluß den Einzelnen zugedacht hat — „uneingerichtet" und leer bleiben. Aber jetzt, wenn er fortgeht, jetzt wird er durch sein erlösendes Leiden und Sterben alles für sie in stand setzen, und dann wird er dermaleinst „wieder kommen" — nämlich bei seinem Kommen zum jüngsten Gericht — und sie wie alle seine Gläubigen holen, tote und lebendige, hinauf zu sich, so daß sie in alle Ewigkeit da sein sollen, wo er ist. Sehen sie denn jetzt nicht

die selige Bedeutung seines Fortgehens für sie? Sehen sie nicht, daß dasselbe die Bedingung ist für ein ewiges Wiedersehen und eine ewige Gemeinschaft? V. 4. Aber soll das ihr Los sein, dann handelt es sich ja freilich für sie darum, „den Weg" zu kennen, welcher dahin führt, wo er jetzt hingeht und dermaleinst sie um sich sammeln wird. Doch — diese Kenntnis des „Weges" darf er wohl bei diesen seinen Nächsten voraussetzen, so oft wie er von sich selbst bezeugt hat, daß er der Einzigste ist, der den Menschen zum Heil und zu ewigem Leben helfen kann (z. B. 5, 21 ff; 6, 35. 40. 51. 54 u. s. w. 10, 9 u. v. a. St.): sie wissen doch wohl, daß man nur durch ihn zum Vater kommen kann.

V. 5. Doch nein, — sie kennen diesen „Weg" nicht, oder richtiger: gebunden wie sie sind an fleischliche Vorstellungen, verstehen sie nicht, was Jesus mit dieser seiner ganzen Rede von seinem „Fortgehen" meint. Daß Jesus damit auf seinen Tod blickt und auf das, was ihn nach seinem Tode erwartet, das war ihnen so unendlich schwer zu fassen; denn auch sie waren, trotz aller Unterweisung Jesu in entgegengesetzter Richtung, noch in dem damaligen Volksglauben befangen, daß der Messias „ewiglich bleiben" müsse (12, 34); sie dachten bei dem Worte des Herrn von seinem „Fortgang" an einen oder den anderen irdischen Ort, und bei dem „Wege" an einen Weg dahin, einen Weg, welchen er nun wandern sollte und den auch sie daher wandern müßten, wenn sie ihn wiederfinden wollten. Und Thomas, der nüchterne Bedenkliche, der bis zur Skepsis nach Klarheit Dürstende (20, 25) macht sich zum Dolmetsch dieses Mangels an Verständnis gegenüber der Rede des Meisters. V. 6. Weil Thomas hier im Namen des ganzen Kreises das Wort führt, richtet sich auch Jesu Antwort an alle. Zuerst bezeugt denn der Herr, daß er, er und kein anderer, noch irgend ein anderes, der „Weg" ist, wovon hier die Rede ist; niemand kann zum Vater kommen ohne durch ihn, ohne durch persönliche Gemeinschaft mit ihm, nämlich im Glauben. Damit hat er dann zugleich sich über seinen Fortgang erklärt, daß derselbe nicht eine Wanderung an einen anderen Ort hier auf Erden bedeutet, sondern einen Fortgang zum „Vater", zu Gott. Aber er fügt auch eine Erklärung hinzu, warum und wie er der „Weg" zu Gott ist. Er ist das, weil er die „Wahrheit" ist, indem die religiöse, erlösende Wahrheit in ihm in der Finsternis der Welt offenbart ist, und das „Leben", indem das wahre geistliche Leben in ihm im Lande des Todes offenbaret ist. Dadurch ist er der „Weg", der einzigste Weg, sofern niemand durch seine natürlichen Ge-

danken und Begriffe oder in kraft seines natürlichen Lebens dahin gelangen kann; darum kann niemand „zum Vater kommen“ ohne durch ihn. V. 7. Aber das Wort des Thomas hat noch eine andere Unklarheit bei ihnen verraten als die, welche sich in demselben geradezu aussprach. Die Rede des Apostels hat zugleich gezeigt, daß er, — und die anderen, deren Sprecher er ja nur war — „den Vater“ noch nicht kannten, d. h. noch nicht erkennen, daß Gott Jesu Vater sei, das zwischen Jesus und Gott bestehende Wesensverhältnis nicht verstanden, vermöge dessen Jesus zu Gott zurückkehren muß, ebenso wie er von Gott ausgegangen ist. Und dieser ihr Mangel an Erkenntnis beruht wieder darauf, daß sie es noch nicht voll und ganz gefaßt hatten, daß Jesus Gottes Sohn sei. Freilich glaubten sie, diesen ihren Glauben hatten sie ja schon lange zuvor durch den Mund Petri bekannt (Matth. 16, 15 ff.). Aber sie haben nicht in den Grund desselben einzudringen oder in ihrer Betrachtung Jesu das damit gegebene Verhältnis zwischen ihm und Gott zu Ende zu denken vermocht; sonst hätten sie ja verstehen müssen, daß bei Gott, seinem Vater, Jesus zu Hause gehörte, dorthin zurückkehren mußte: die Erde konnte unmöglich seine bleibende Stätte sein. In diesem Sinn sagt Jesus nun hier, und zwar in fortgesetzter Antwort auf die Rede seines Apostels: „Hättet ihr mich gekannt“ — nämlich nach meinem Wesen als Gottes Sohn — dann würdet „ihr auch meinen Vater kennen“, dann würdet ihr verstehen, was darin liegt, daß Gott mein „Vater“ ist, und damit auch verstehen, wo ich „hingehe.“ Und er fügt hinzu: „Kennet ihn von jetzt an, so habt ihr ihn gesehen“, d. h. wollen sie sich wirklich nur jetzt — aber jetzt, wo er sie bald verläßt, ist es dann auch die höchste Zeit — dem rechten Verständnis dessen, daß Gott Jesu Vater ist, erschließen, dann wird es ihnen auch klar werden, daß zwischen Jesus und Gott das innerlichste nächste Wesensverhältnis besteht, und sie werden, indem sie Jesum sehen, Gott gesehen haben, indem Gott selbst in Jesus vor ihren Augen steht in objektiver Wirklichkeit. Aber dann — werden sie dann noch im Zweifel darüber sein können, wo er „hingeht“? Werden sie nicht verstehen, daß der Himmel der Ort ist für den Himmlischen?

V. 8. Wie schwer von Begriff sind doch die „Elfe“ noch! Auch dieses Wort Jesu verstehen sie nicht; sie fassen es nicht, daß oder wie ihn sehen, dasselbe sein kann, wie „den Vater“ sehen. Vielmehr dient sein Wort nur dazu, bei ihnen den Wunsch zu wecken, den Vater vor ihren Augen in persönlicher Offenbarung zu sehen,

also nach einer Theophanie, ähnlich denen, welche sie aus den heiligen Schriften ihres Volkes kannten.[1]) Diesmal ist es Philippus, welcher sich zum Sprecher für die ganze Apostelschar macht, indem er das Verlangen nach einer solchen Theophanie zum Ausdruck bringt, und hinzufügt, daß, wenn sie nur diese bekämen, so würden sie damit „genug haben", um gegen die Krisis gerüstet zu sein, welche sie bevorstehend glauben, wie weit sie auch von dem Verständnis der Art derselben entfernt waren. An einem — ob auch nur flüchtigen und vorübergehenden — Blick auf den „Vater", würden sie, meint Philippus, genug haben, um sich damit zu trösten und sich aufrecht zu erhalten bei allem, was ihnen nun bevorstehen mag. V. 9. Mit großer Milde, und doch nicht ohne einen gewissen Ton schmerzlicher Verwunderung, setzt der Herr seinen Jünger zurecht. Hätte Philippus Jesum recht kennen gelernt, — und das hätte er wohl während des Zusammenseins dieser Jahre können und sollen —, dann würde er gewußt haben, daß Jesum sehen dasselbe sei wie Gott sehen, so daß jedes Verlangen, wie das, welches er eben ausgesprochen hat, damit als sinnlos weggefallen wäre. Oder wie sollte der wohl nach dem Unvollkommenen verlangen, welcher weiß, daß er das Vollkommenere besitze? V. 10. Und nach dieser Zurechtweisung ermahnt er Philippus, sich zu dem Glauben zu erheben, welcher die Einheit faßt, die Jesum mit Gott verbindet, daß er „im Vater ist", d. h. sein persönliches Leben in ihm hat, und von ihm alle Impulse empfängt und alle Ausrüstung für all sein Wirken, und daß „der Vater in ihm ist", d. h. in ihm wohnt und durch ihn als sein auserwähltes Rüstzeug wirkt (vgl. 10, 38). Ist er erst im stande, das zu glauben, dann wird er auch die tiefe Wesenseinheit erkennen, welche zwischen Jesus und Gott besteht, in kraft wovon „der, welcher ihn sieht, den Vater gesehen hat." Und jener Glaube ist wohl Philippus an die Hand gegeben durch Jesu Worte und seine Werke, welche er in allen diesen Jahren beobachtet hat. Seine Worte sind, wiewohl von ihm gesprochen, doch nicht „von ihm selbst geredet", so daß sie ihre Quelle innerhalb seiner eigenen Individualität als isolierter Persönlichkeit hätten: ein anderer, nämlich Gott, hat sie ihm auf die Zunge gelegt (vgl. 7, 17; 12, 49). So zeigen seine Worte, daß er „im Vater ist" und von ihm die Impulse für sein Wirken empfängt. Und in seinen Werken vollbringt der Vater seine eigenen

[1]) S. z. B. 1 Mos. 32, 24 ff; 2 Mos. 24, 9 ff; 33, 11; 4 Mos. 12, 8; vgl. oben zu 1, 18.

Werke, indem der Vater ihm nicht bloß zeigt, was er thun soll (5, 20), sondern ihm auch die Kraft dazu giebt (10, 32. 37); so zeigen seine Werke, daß „der Vater in ihm bleibet." Weder seine Worte noch seine Werke sind seine eigenen, sondern Gottes; so sollte Philippus, der nun so oft und so lange jene gehört und diese gesehen hat, wohl glauben gelernt haben, daß er und der Vater eins seien. V. 11. Diesem Glauben — der vorbereitenden Stufe zu jener Erkenntnis der Wesenseinheit zwischen Gott und ihm — das Herz zu erschließen, bittet er nun sowohl den Philippus als die anderen „Elfe"; er bittet sie, seinem bestimmten Wort und seiner Erklärung, daß es so ist, Glauben zu schenken. Und er fügt hinzu, daß, sind sie nicht im stande, diesen Glauben seinen Worten entgegen zu bringen, so müssen sie es doch jedenfalls glauben „auf Grund der Werke selbst", d. h. seiner Werke an und für sich, ohne alle Rücksicht auf das andere vorhin angezogene Beweismittel: seine Worte. Denn daß seine Worte von dem Vater sind, läßt sich ja nicht so leicht konstatieren und kontrollieren; die Worte können ja diesen ihren Ursprung nur durch ihre Wahrheitsmacht beweisen, und über die Wahrheit kann man ja streiten: sie beweist sich dem Menschenherzen nicht immer mit unwidersprechlicher und mit unwiderstehlicher Kraft. Aber die Werke, welche er ausgeführt hat, die legen in und mit der übermenschlichen Kraftfülle, welche sie so schlagend offenbaren, ein Zeugnis ab, welches anerkannt werden muß, welches nicht abgewiesen oder verworfen werden kann.

So ist die Hilfe, welche der Herr hier seinen Jüngern reicht, um sie für das, was ihnen bevorsteht, zu rüsten, wesentlich belehrender und ermahnender Art.

b. 14, 12—24. Anders wird es nun in dem nächsten Abschnitt. Hier arbeitet der Herr auf dasselbe Ziel hin hauptsächlich, indem er seinen Zuhörern eine Reihe reicher Verheißungen giebt, welche teils ihren Lebensberuf angehen, welchen sie nach seinem Fortgang auszuüben haben werden, und ihre Ausrüstung für denselben, teils ihnen ein seliges Wiedersehen verheißt, welches ihnen Ersatz geben wird für das, was sie jetzt verlieren. V. 12—14. Die erste dieser Verheißungen handelt von dem Werke, welches nach dem Fortgang Jesu die Apostel, ja alle Gläubigen erwartet, und welches in nichts geringerem besteht, als in der Fortsetzung des eigenen Werkes des Herrn und zwar in größerer Ausdehnung und mit größerer Frucht, als dasselbe von dem Herrn selbst geübt worden ist. — Was Jesus am Schluß des vorhergehenden Abschnitts (V. 11) von seinen

„Werken" sagte, mußte in der Situation, in welcher es ausgesprochen wurde, wehmütige Gedanken bei seinen Zuhörern hervorrufen. Diese „Werke" des Herrn sollten sie jetzt, wenn er sie verläßt, nicht mehr zu sehen bekommen, sie sollten ihre Herzen nicht mehr durch das Wahrnehmen der himmlischen Kräfte erquicken, welche in ihnen vor ihren Augen nach der großen schon in der ersten Stunde ihres Zusammenseins mit ihm ergangenen Verheißung wirksam gewesen waren (1, 50 f.). V. 12. Um diesen traurigen Gedanken zu wehren, giebt der Herr ihnen diese große Verheißung, welche ihnen eine unabgebrochene Fortsetzung dieser seiner „Werke" in Aussicht stellt — und zwar durch sie und ihre Nachfolger im Glauben. Jeder, welcher an ihn glaubt, soll dieselben Werke thun, welche Jesus ausgeführt hat: die durch ihn eröffnete Wirksamkeit für das Reich Gottes soll keineswegs durch seinen Fortgang zum Stehen kommen, so daß dieselbe ein unfruchtbarer Anfang ohne Fortsetzung und Vollendung sein würde, nein, im Gegenteil, dieselbe soll sowohl fortgesetzt als vollendet werden und zwar durch menschliche Werkzeuge, welche dazu durch den Glauben an ihn tüchtig geworden sind. Ja, Jesu Gläubige — zuerst und vor allen diese seine Apostel, der erste Kreis der Gläubigen, darnach auch ihre Nachfolger im Glauben — sollen „größere" Werke thun, als die von dem Herrn selbst ausgeführten, da die Schranken, innerhalb deren die Wirksamkeit Jesu sich bewegte, nach seinem Fortgang fallen werden, so daß die Ströme des Lebens, welche durch sein Auftreten und Wirken zu fließen begonnen, nun über die Welt in reicherer Fülle sich ergießen und reichere Frucht bringen werden; unter ihren Händen ist es eben, daß das Senfkorn zu einem Baum werden, der Sauerteig den ganzen Teig durchsäuern soll.[1]) Und gerade sein Fortgang ist es, welcher diesen Umschlag hervorruft. Denn wenn er „fortgeht", dann müssen ja andere sein Werk auf Erden übernehmen; und weil er zum Vater geht, kann und will er

[1]) Matth. 13, 31—33. Ein wesentliches Moment in dieser wachsenden „Größe" ist dies, daß während der Fortsetzung des Werkes durch die menschlichen Werkzeuge dasselbe sich auch auf die Heiden erstrecken soll. In dieselbe Kategorie gehört auch die weltumschaffende, erneuernde Kraft, welche als die Eigenschaft des Evangeliums in der folgenden Zeit sich erweisen soll — die gemeinschaftbildende Wirksamkeit, welche es durch die christliche Kirche entfalten soll, während dasselbe bei der Verkündigung Jesu sich wesentlich mächtig erwies, die einzelnen Seelen zu rufen und zu retten. Ein Paulus hat auf diese Weise unleugbar „größere Werke" vollbracht als Jesus, — wiewohl natürlich nur auf der Basis des von Jesus gemachten Anfangs und in seiner Kraft.

dafür sorgen, daß diese seine Erben mit aller notwendigen Kraft zur Fortsetzung und Erweiterung des Werkes ausgerüstet werden.

V. 13. 14. Als der zum Vater Heimgegangene, als der zur Gottesherrlichkeit Eingegangene kann und will er nämlich die Bitten seiner Diener um alle die Ausrüstung, welche dies Werk fordert, erhören: worum sie in seinem Namen bitten, das wird er thun, alle die Hilfe und den Beistand, alle die Kraft und das Vermögen, welches sie sich zur Fortsetzung und Vollendung dieses großen Werkes in seinem Namen erbitten, will er ihnen geben. Wie sollte er zu einem solchen Gebete nein! sagen können! Durch seine Erfüllung wird ja Gottes Sohn „verherrlicht", indem es ja gerade sein Werk ist, welches dadurch zur Ausrichtung kommt; dadurch wird aber wieder auch der Vater „verherrlicht", dessen Werk die Erlösung der Welt, die Ausbreitung des Gottesreiches in letzter Instanz ist. Giebt es überhaupt ein Gebet, welches seiner Erfüllung sicher ist, dann muß es wohl ein solches sein.[1])

---

[1]) Das Gebet im Namen Jesu (vgl. 15, 16; 16, 24) ist ein Gebet, welches in diesem Namen vorgebracht wird, oder sich innerhalb der durch diesen Namen bezeichneten Sphäre bewegt. Da nun der Name Jesu der zusammenfassende Ausdruck für alles ist, was er als Jesus d. h. als Erlöser ist und gethan hat, so heißt „im Namen Jesu beten" soviel als in der Weise beten, daß das Gebet darauf beruht und ein Ausdruck dessen ist, was Jesus nach seiner Person und seinem Werke für den Betenden ist, — eine in der Form des Gebets hervortretende Offenbarung des Verhältnisses zu Gott, welches durch Jesus begründet ist und vor dem Bewußtsein des Betenden als durch ihn begründet steht, oder ein Ausdruck dafür, daß man Gott als seinen Vater in Jesus Christus, und sich selbst als sein Kind um Jesu Christi willen erkennt. Ist so diese Bestimmung „im Namen Jesu" der Ausdruck für ein zwischen Gott und dem Betenden bestehendes objektives und dem Betenden bewußtes Verhältnis, so folgt daraus, daß um ein Gebet „im Namen Jesu" zu sein, es nicht für notwendig gelten kann, daß der Name Jesu im Gebet ausdrücklich genannt werde. Vielmehr ist jedes Gebet des Gläubigen als solchen ein Gebet „in Jesu Namen": er lebt als Gläubiger in der durch Jesus vermittelten Gemeinschaft mit Gott und betet deshalb auch in dieser Gemeinschaft. Etwas anderes ist es natürlich, daß die ausdrückliche Nennung des Namens Jesu sich als naheliegender Ausdruck für das Bewußtsein des Gläubigen in Bezug auf dies Verhältnis sich darbieten kann. — Aus dem Gesagten folgt, daß das Gebet im Namen Jesu gerade als Ausdruck für das durch Jesus vermittelte Verhältnis des Betenden zu Gott zunächst an Gott gerichtet sein muß (so 15, 16; auch — wenn es nicht so ausdrücklich gesagt ist — 16, 23). Aber auf Grund der zwischen dem Vater und dem Sohn bestehenden Einheit kann dasselbe auch an den Sohn sich richten, indem der Gläubige auf Grund der von ihm gestifteten Erlösung sich als Gegenstand auch seiner Gnade weiß

V. 15—17. War dies schon eine große und reiche Verheißung, so ist die nächste in der Reihe nicht minder reich und groß, indem der Herr hier seinen Jüngern den Wahrheitsgeist in Aussicht stellt, welchen der Vater nach seinem Hingang ihnen auf seine Bitten senden wird. Diese neue Verheißung hängt mit der vorhergehenden eng zusammen. Denn dieser Geist, der bei ihnen ewig bleiben wird, gehört mit zu ihrer Ausrüstung, ja ist die Hauptsache dabei zu der besprochenen Wirksamkeit zur Fortsetzung des eigenen Lebenswerkes des Herrn auf Erden. Weil der Gottesgeist hier gerade nach dieser Seite in Betracht kommt, heißt er in diesem Zusammenhange „der Helfer." — V. 15. Wie die vorhergehende Verheißung mit einer Bedingung eingeleitet wurde, unter welcher dieselbe allein erfüllt werden könne — „der, welcher an mich glaubet" hieß es ja V. 12, „wird die Werke thun, welche ich thue", — so auch diese neue. Die Bedingung ist hier die, daß seine Jünger ihre Liebe zu ihm dadurch beweisen sollen, daß sie „seine Gebote halten", d. h. alle die Anweisungen zu einem mit seinem Willen stimmenden inneren und äußeren Lebensverhalten, welche sie ihn, während er bei ihnen war, haben aussprechen hören;[1]) ein solches Gebot — und zwar ein Hauptgebot — war jenes: „Liebet euch untereinander", welches er wenige Augenblicke zuvor ihnen ans Herz gelegt hat. V. 16. Thun sie dies, dann wird der Vater, wenn Jesus nun zu

(so V. 13 u. 14). — An unserer Stelle muß nun nach dem Zusammenhang bei den Gebeten im Namen Jesu vornehmlich an die Bitten der Apostel (und der nachfolgenden Gläubigen) um Beistand zur Ausführung des V. 12 besprochenen Werkes gedacht werden: die Fortsetzung des Werkes Jesu auf Erden nach seinem Fortgang. So allgemein wie die Verheißung gehalten ist, kann und darf sie doch nicht darauf eingeschränkt werden. — Wenn der Herr jedem solchen Gebet Erfüllung verheißt, so ist das eine unmittelbare Folge seiner Art als eines Ausdrucks für das Kindesverhältnis des Christen zu Gott: Gott kann auf Grund dieses Verhältnisses das Ohr nicht vor einem solchen Gebet verschließen. Aber in dieser Verheißung liegt nun freilich nicht, daß die betreffenden Gebete allezeit nach ihrem Buchstaben erfüllt werden: die rechte Gebetserhörung wird oft darin bestehen, daß Gott die Erfüllung aussetzt oder etwas anderes giebt, als worum dem Buchstaben nach gebeten war, — beides ist doch nichts anderes als ein Ausdruck für sein für jedes derartige Gebet aufgeschlossenes Ohr und Herz, wobei seine väterliche Weisheit die Form der Erfüllung bestimmt.

[1]) Von irgend welchem Gegensatz zu dem „Gebot" des alttestamentlichen Gesetzes ist bei diesem Ausdruck Jesu „meine Gebote" nicht die Rede; Jesu Gebote sind nichts anderes als die Vollendung von jenem — sie enthalten eben ihren innersten Kern, vergeistigt und zur vollen ethischen Idealität erhoben (vgl. Matth. 5, 17).

ihm gegangen sein wird, auf seine Fürbitte[1]) ihnen „einen anderen Helfer“ senden, nämlich als ihn, Jesus, der bisher ihnen treu zur Seite gestanden ist, allezeit bereit, ihnen mit Rat und That beizustehen, so daß sie immer zu ihm gehen konnten, um Anleitung und Hilfe zu erbitten, — und zwar einen Helfer, der nicht, wie Jesus nun thun muß, sie verlassen wird, sondern im Gegenteil „ewig bei ihnen bleiben wird“; unmittelbar bis in die Ewigkeit hinein während all ihres Wirkens zur Fortsetzung des Werkes Jesu soll dieser „andere“ Helfer ihnen zur Seite sein, bis das ganze große Werk vollendet ist. V. 17. Dieser Helfer ist der „Wahrheitsgeist“, der Gottesgeist, dessen Wesensinhalt die göttliche Wahrheit in ihrer absoluten Reinheit und Fülle ist, so daß er die Wahrheit selbst in persönlicher Offenbarung ist — vgl. 1 Joh. 5, 6: „Der Geist ist die Wahrheit“ — und darum auch in die ganze Wahrheit leiten kann (16, 13); eben in dieser Mitteilung der ganzen vollen Wahrheit über Gott und die göttlichen Dinge besteht die Hilfe, welche er den Jüngern Jesu gewähren soll, sofern sie ihren Meister lieben und seine Gebote halten.[2]) Ihnen — aber keinem anderen. „Die Welt“, die ungläubige Menschheit, kann an den Gaben dieses Geistes keinen Teil bekommen, denn dieselbe ist für ihn ganz verschlossen und unempfänglich. „Die Welt sieht ihn nicht“, merkt nichts von ihm, sein Thun und Wirken ist für die natürlichen Menschen etwas ganz Fremdes und Unverständliches, was niemals innerhalb der Sphäre ihrer Erfahrung vorkommt; und „die Welt erkennt ihn nicht“, vermag auch sein Vorhandensein und Wirken in denen, welche ihn wirklich zu

---

[1]) Denn Jesus wird auch nach seinem Fortgang das eigentliche Subjekt für die Vollbringung des Erlösungswerkes sein, — eine Stellung, welche er bis zu dem Augenblick innehaben wird, wo er, weil das ganze große Werk vollführt ist und alle Feinde überwunden sind, „das Reich dem Vater übergiebt“ 1 Cor. 15, 24.

[2]) Wenn Jesus hier den Geist denen verheißt, welche ihn lieben und in dieser Liebe seine Gebote halten, so ist das auf den ersten Blick auffallend. Kann man denn Jesus lieben und sein Gebot halten ohne den Geist? muß nicht die Wirksamkeit des Geistes das erste, die Ursache sein, und die Liebe und der Gehorsam gegen Jesus das zweite, die Wirkung? Unzweifelhaft. Aber die Sache ist die, daß hier an den Geist in seiner Eigenschaft als Helfer zu denken ist, als den, der die Gläubigen zur Wirksamkeit nach außen, für Gottes Reich, auszurüsten hat. Und der Besitz des Geistes in dieser Form setzt eben die Liebe zu Jesus und den Gehorsam gegen sein Gebot voraus. Oder m. a. W., es ist nicht der „wiedergebärende“, sondern der charismatisch ausrüstende Geist (1 Cor. 12, 4—11) gemeint.

eigen haben, nicht zu verstehen. Wie ganz anders ist nicht die Stellung der Jünger Jesu gegenüber dem Gottesgeiste! Sie „erkennen" diesen Geist, ihnen erschließt er sein Wesen und Wirken zu verständnisvoller Erkenntnis, weil er „bei ihnen bleibt" als ihr treuer Helfer, so daß sie sein Thun sehen und erkennen können, ja „in ihnen ist", in ihrem eigenen Inneren, so daß sie erfahrungsmäßig ihn kennen lernen als den gottgesendeten Wahrheitsgeist, der er ist.[1])

V. 18—24. Hat der Herr in V. 12—17 so seine Jünger getröstet durch seine Verheißung, daß sie nach seinem Fortgang sein Werk fortsetzen sollen (V. 12—14) und durch die Verheißung der dazu nötigen Hilfe, namentlich durch den Geist, der nach seinem Fortgang seinen Platz als ihr Helfer einnehmen soll, der beständig ihnen zur Seite stehen, ja in ihnen wohnen soll (V. 13—17), — so verheißt er ihnen jetzt drittens V. 18—24, daß dieser sein Fortgang nicht ein endgültiger sein wird: er wird wieder zu ihnen kommen und aufs neue die Gemeinschaft mit ihnen knüpfen, wiewohl in einer anderen Weise als bisher. — V. 18. Wenn Jesus nun dadurch, daß er von seinen „Kindern" (13, 33) geht, dieselben „vaterlos" macht, so ist es nicht seine Absicht, sie in diesem Zustand zu „verlassen", sie in dieser Verlassenheit bleiben zu lassen. Nein, er will wieder zu ihnen kommen: hat der Tod ihn von ihnen geschieden, so wird er sich wieder vor ihnen „als der Auferstandene" offenbaren, sie sollen ihn wieder sehen, wenn er des Todes Ketten gebrochen hat.[2]) V. 19. Nur eine kurze Zeit noch — und sie

---

[1]) Diese Verheißung von dem Wahrheits-Geist, als einem „anderen Helfer", wurde zuerst und grundleglich durch die Geistesausgießung am Pfingstfeste (Apostelgeschichte Kap. 2) erfüllt, wo der Charakter des Geistes als „Helfer" (griechisch „Paraklet") sofort in dem mächtigen, überzeugenden Zeugnis zu tage trat, welches er Petrus in den Mund legte. Aber von da an wird die Verheißung jedesmal erfüllt, wo Gott seinen Zeugen und Dienern seinen Geist zum Beistand während ihrer Wirksamkeit für Gottes Reich sendet. Nach dem Wortlaut der Verheißung, nach welchem dieser Geist bei denen, deren „Helfer" er ist, „ewiglich" sein soll, kann dieselbe ja unmöglich nur jenem ersten Jüngerkreise, den Aposteln, gelten sollen, sie muß vielmehr den Jüngern des Herrn überhaupt gelten, sofern sie nur die V. 15 ausgesprochene Bedingung erfüllen.

[2]) Vgl. 16, 22: „Jetzt habt ihr Angst, aber ich werde euch wieder sehen, und euer Herz soll froh werden". — Auf den ersten Blick kann es sonderbar scheinen, daß Jesus, um seine Jünger zu trösten, sie auf diese seine Offenbarungen von ihm nach der Auferstehung hinweist, die ja nur vereinzelte und flüchtige Begegnungen innerhalb des kurzen Zeitraums von 40 Tagen (Apostelgeschichte 1, 3) waren, nach deren Ablauf er sie wieder

werden die Wahrheit dieser seiner Verheißung erfahren. Während die „Welt", die außerhalb des Jüngerkreises im engeren und weiteren Sinn stehenden Ungläubigen, Jesum nicht mehr zu sehen bekommt, — für „Welt"-Menschen ist er nach seinem Tode absolut unsichtbar, tot und fort —, sollen sie, die Jünger ihn sehen. Denn einerseits wird er wieder lebendig werden, so daß er überhaupt sich vor ihnen darstellen kann, andererseits wird von diesem seinem neuen Leben eine lebendigmachende Wirkung auch über sie ausgehen, indem sie durch ihn, den Auferstandenen, zu einem höheren, geistlichen Leben erhoben werden sollen, worin sie im stande sein werden, an die Wahrheit seiner Auferstehung zu glauben und dadurch seine Offenbarungen als des Auferstandenen zu empfangen: Jesus „lebt" und sie sollen auch leben in der von ihm ausgehenden Kraft.[1])

---

verließ und nun für immer. Aber man muß sich erinnern, daß diese Offenbarungen des Auferstandenen für die Apostel Lebensereignisse von höchstem Werte waren, unvergeßliche bis zu ihrem letzten Atemzug ihnen allzeit vor Augen stehende Erfahrungen, auf welche sie ihre ganze Auffassung von Jesu und ihre ganze Wirksamkeit für seine Sache gründeten. Auch darf man nicht übersehen, daß diese Offenbarungen die Apostel zu einem neuen geistigen Gemeinschaftsverhältnis zu dem Herrn überleiteten, worin sie ihn, wenn auch nicht sichtbar und leiblich, so doch persönlich gegenwärtig bei sich hatten, für alle Zeit nach seiner eigenen Verheißung: Matth. 28, 20, — eine Gemeinschaft, welche deshalb auch nach dem Aufhören jener Offenbarungen, ja in der Abschiedsstunde selbst sie mit „großer Freude" (Luk. 24, 52) erfüllen kann. Auf diese neue Gemeinschaft, welche eben durch sein „Kommen" zu ihnen als Auferstandener eingeleitet wird, wird hier in den folgenden Versen hingedeutet.

[1]) Mit diesen Worten „ihr sollt leben" wird auf die lebendigmachende Einwirkung hingedeutet, welche Jesu Auferstehungsleben („ich lebe") auf die Apostel ausüben wird, indem sie durch seine allererste Offenbarung als des Auferstandenen zu einem höheren Stadium des geistlichen Lebens erhoben werden, nämlich zu einer Glaubensgewißheit über seinen Sieg über den Tod, die sie fähig macht, ihn wirklich zu sehen, ihnen aufgeschlossene Augen und empfängliche Herzen geben wird. Ohne eine solche Wirkung der allerersten Offenbarung Jesu als des „Lebendigen" würden sie nicht geeignet gewesen sein, die nachfolgende Reihe von Begegnungen mit ihm zu empfangen; würde der Glaube an das Wunder seiner Auferstehung in ihnen nicht entfacht worden sein (ihr hier gemeintes „Leben"); dann würde er in den 40 Tagen sich ebensowenig vor ihnen haben offenbaren können wie vor „der Welt". Wie hoch von nöten diese von dem „lebenden" Jesus durch seine erste Offenbarung ausgehende lebendigmachende Einwirkung auf die Jünger war, geht hinlänglich aus der evangelischen Geschichte hervor. Bei der ersten Begegnung mit dem Auferstandenen werden sie von Schrecken ergriffen, sie meinen ein Gespenst, einen „Geist" zu sehen (Luk. 24, 37 ff.).

Denn „an dem Tage", wo sie so durch das Leben des Auferstandenen selbst zu einem höheren Leben emporgehoben werden sollen, sollen sie zu einer lebendigen Erkenntnis sowohl der Gemeinschaft, welche zwischen Jesus und Gott besteht, als der Gemeinschaft, welche zwischen Jesus und ihnen besteht, gelangen: sie sollen, wenn sie ihn als den Auferstandenen wieder zu sehen bekommen, erkennen, daß Jesus „in seinem Vater ist", d. i. sein Leben in *ihm*, dem lebendigen Gott, hat, so daß kein Tod ihn hat gefangen halten können, weil derselbe keine Macht hat über Gott, in welchem er seines Lebens Quelle und tiefen Grund hat, vgl. V. 10. 11: hier wie dort handelt es sich um das *historische Verhältnis* zwischen Jesus als Gottmensch und Gott, welches wiederum auf dem zwischen dem Sohn Gottes und seinem Vater bestehenden *ewigen Wesensverhältnis* beruht — *und* sie werden erkennen, daß dann, wenn Jesus von den Toten auferstanden sein wird, „sie in ihm sind und er in ihnen", d. h. die Lebensgemeinschaft erkennen, welche sie mit ihm, dem Lebendiggemachten verbindet, indem dann die Schranken der Leiblichkeit für ihn gefallen sind, so daß er den Seinen gegenüber nicht mehr als das rein menschliche Individuum dasteht, sondern nur der Träger eines verklärten Lebens ist, welches ihnen zu eigen wird. Diese doppelte Erkenntnis bildet also jenes höhere Leben, wozu er als der Auferstandene sie führen will und worin sie ihn nach seinem Siege über den Tod sehen werden: gegenüber *seinem Verhältnis zum Vater* wird die Decke von ihren Augen fallen, so daß sie die tiefe Einheit zwischen ihm und Gott erkennen werden, in kraft welcher er über den Tod siegen *mußte*, und gegenüber *seinem Verhältnis zu ihnen* werden sie zu dem Verständnis der nun aufgerichteten *geistigen* Gemeinschaft sich erheben, welche die bis dahin bestehende äußerlich-menschliche ablösen wird. *Dann* werden sie geschickt sein, die ganze Reihe von Offenbarungen seiner als des Auferstandenen zu empfangen, in welchen er wieder „zu ihnen kommen" wird, *dann* wenn sie diese Glaubenserkenntnis gewonnen haben werden, welche der „Welt" so völlig fremd ist, weshalb denn auch „die Welt" sie nicht zu sehen bekommen wird. — V. 21. Bei dieser Verheißung hat Jesus nicht — wie bei beiden vorhergehenden (V. 12 und V. 15) —

Wären sie in diesem Zustande geblieben, dann würden die folgenden Offenbarungen ausgeblieben sein. — Es ist bekannt, daß der Ausdruck „Leben" in der biblischen Sprache als Bezeichnung eines solchen *höheren Lebensstadiums*, in Vergleich, mit welchem der vorherige Zustand nicht den Namen des Lebens verdient, gebraucht wird (1 Thess. 3, 8).

eine Bedingung für ihre Erfüllung an die Spitze gestellt. Das thut er jetzt erst, nach der Verheißung, indem er hier ausspricht, wer es ist, vor dem er sich überhaupt „offenbaren" will. Die Bedingung ist hier dieselbe, wie bei der vorhergehenden Verheißung des Wahrheitsgeistes: die in dem Gehorsam gegen seine Gebote hervortretende Liebe zu ihm; der Unterschied ist nur der, daß diese Jüngerliebe zu ihm hier als Gegenliebe sowohl bei dem Vater als bei Jesus bewirkend bezeichnet wird, und diese Gegenliebe von ihrer Seite ist es dann wieder, welche die Selbstoffenbarung Jesu bedingt. Daß auch des Vaters Liebe hier hervorgehoben wird, beruht darauf, daß alle Offenbarung Jesu, als ein Teil seines Erlöserwerks überhaupt, ebenso wie dieses als ganzes unter dem bestimmenden Einfluß des Vaters steht; auch in seiner Selbstoffenbarung ist Jesus „Gottes Diener" und gehorcht seinem Willen. Also: für den, welcher Jesu Gebote hält, und dadurch seine Liebe zu ihm beweist, will Jesus „sich offenbaren." Es kann nicht zweifelhaft sein, daß der Herr hiemit auch auf die in den vorhergehenden Versen verheißene Selbstoffenbarung für die Apostel als der Auferstandene hinweist. Aber andererseits spricht die Allgemeinheit des Ausdrucks entschieden gegen eine Beschränkung auf dieselbe. Der Herr erweitert vielmehr seine Verheißung, so daß sie jede Selbstoffenbarung von ihm für seine in Liebe ihm gehorsamen Jünger überhaupt, sowohl die Apostel als die anderen, umspannt; wo er Jüngerliebe und deren notwendige Frucht, den Jüngergehorsam, findet, da wird er sich „offenbaren": das ist das große Grundgesetz für alle Selbstoffenbarung Jesu, sei sie immer welche sie wolle: sie wird nur dem zu teil, welcher ihm in gehorsamer Liebe zugethan ist. Und dies Grundgesetz gilt denn auch der speziellen Form seiner Selbstoffenbarung, wovon er in den vorhergehenden Versen sprach: seinem „Kommen" zu den Aposteln als der Auferstandene.

Es war nicht zu erwarten, daß „die Elfe" Jesu Verheißung nun verstanden. So viel war ihnen jedoch klar, daß Jesus eine „Selbstoffenbarung" in Aussicht gestellt habe, jedoch wohl zu merken eine solche, welche ausdrücklich seinen Jüngern vorbehalten werden sollte; von „der Welt" hatte er dagegen gesagt, daß dieselbe „ihn nicht länger sehen solle" (V. 19). Das machte sie stutzig. Wie? War denn nicht ihr Meister der verheißene Messias? und sollte der Messias nicht ein Reich aufrichten, welches sich über ganz Israel erstrecken sollte, ja noch weiter? Wie oft hatte nicht Jesus selbst von diesem Reich, das zu stiften er gekommen war, gesprochen! Aber

was wurde denn aus dem Reiche, wenn er sich vor „der Welt“ verbergen und sich nur vor ihnen, der kleinen Jüngerschar, offenbaren wollte? V. 22. Diese Gedanken spricht denn auch einer aus dem Jüngerkreise aus — Judas[1]) — „nicht der Ischariot“, wie Johannes ausdrücklich hinzufügt, eine nach der Notiz 13, 30 freilich überflüssige Bemerkung, durch welche er doch eine scharfe Grenze zwischen diesem Judas und dem Verräter ziehen will. „Herr“, so lautet seine Frage, „was ist die Ursache, daß du dich uns und nicht der Welt offenbaren willst“? Daß in dieser Frage des Judas sich ein auffallender Mangel an Verständnis für den wahren Charakter sowohl des Lebenswerkes Jesu als seines Reiches überhaupt, wie namentlich seiner „Selbstoffenbarung“ und ihre notwendigen ethischen Voraussetzungen ausspricht, ist klar; andererseits kann es uns ja eigentlich nicht überraschen, diesem Irrtum bei einem Apostel vor der Geistestaufe zu begegnen. Jesus wiederholt dann im wesentlichen, was er schon früher von dieser Sache gesagt hat, indem er doch zugleich den Begriff seiner „Offenbarung“ vor denen, welche ihm zugehören, erweitert und vertieft. V. 23. Zuerst erklärt er, weshalb nur gegenüber den Aposteln — und den von ihnen repräsentierten Gläubigen überhaupt — von den hier besprochenen Offenbarungen die Rede sein könne, und zwar so, daß er als den, welcher sich offenbart, nicht allein sich selbst, sondern auch den Vater, der ja in ihm ist (V. 10) benennt, so daß die Offenbarung des einen zugleich die des anderen ist: das beruht darauf, daß jede solche Offenbarung ein Ausdruck für die Liebe des Vaters ist, und diese Liebe ist wieder von jenem Gehorsam gegen Jesu Gebot bedingt, welche ja nur bei seinen Jüngern stattfinden kann. Darum kann auch für sie allein seine und seines Vaters Selbstoffenbarung in Frage kommen; aber zu diesen wollen sie dann auch beide „kommen“, um bei ihnen in einer bleibenden Liebesgemeinschaft „Wohnung zu machen.“ Dadurch ist dann die Verheißung in V. 18, daß Jesus durch seinen Fortgang die Seinen nicht „vaterlos“ lassen, sondern „wieder zu ihnen kommen“ werde, zu ihrem abschließenden Höhepunkt geführt, indem dieselbe nun dazu erweitert ist, daß sie die ganze durch jene Offenbarungen von ihm als dem Auferstandenen eingeleitete Gemeinschaft betrifft, worin Jesus und sein Vater bleibend Wohnung machen werden bei denen, welche ihnen mit gehorsamer Liebe zugethan sind. In dieser Ge-

[1]) Über diesen Apostel, — denselben, welcher bei Matthäus (10, 3) Lebbäus, bei Markus (3, 18) Thaddäus heißt — s. des Verf. Briefe der Apostel Petrus und Judas S. 181 ff.

meinschaft ist denn auch die vollständige Aufhebung der „Vaterlosigkeit" der Apostel (V. 18) enthalten.[1]) V. 24. Darnach erklärt der Herr, weshalb er sich „der Welt" nicht offenbaren kann oder will. Ihr Ungehorsam gegen Jesu Worte, dem sie sich in Gleichgültigkeit oder Haß gegenüber stellt, zeigt ja, daß sie ihn nicht liebt, und derselbe ist um so unverantwortlicher und strafwürdiger, als dieses Wort Jesu in letzter Instanz Gottes eigenes Wort ist (7, 16; 12, 49 ff. u. s. w.). Wie könnte denn bei der Welt von jener Selbstoffenbarung die Rede sein, die ja, wie er nun eben erklärt hat (V. 21. 23), durch die Liebe des Vaters bedingt und deren Ausdruck ist?

c. 14, 25—31. An diese Reihe von Verheißungen in V. 12—24 schließt sich nun in V. 25—31 des Herrn Abschiedswort vor dem Aufbruch von dem Passahmahl.

V. 25. 26. Den nahen Abschied vor Augen fühlt der Herr lebendig, wie weit er davon entfernt ist, daß er während dieses letzten Zusammenseins seinen Aposteln alles hätte sagen können, was er ihnen noch zu sagen wünscht. Er weist sie darum auf die Fortsetzung hin, welche sein nun bald abgebrochener Lehrberuf erfahren wird, nämlich durch den Gottesgeist, welchen er ihnen schon in dem vorhergehenden Teil der Rede verheißen hat (V. 16. 17). Diesen Geist, welchen er dort nach seinem Wesen als den „Wahrheitsgeist" charakterisierte, bezeichnet er hier nach seinem Verhältnis zu Gott als „den heiligen Geist": als Gottes eigener Geist ist er hoch erhaben über die profanen Sphären der Schöpfungswelt und gehört der Gottheitssphäre an. Dieser Geist, welchen Gott ihnen senden wird in seinem (Jesu) Namen (d. h. zum Dienst in Jesu Berufswerk, seine Sache zu fördern), der wird den Lehrerberuf Jesu ihnen gegenüber fortsetzen und erfüllen, indem er „sie alles lehrt", was sie zu ihrem Berufe als Fortsetzer des Werkes Jesu auf Erden gebrauchen, die ganze Summe der Erkenntnisse, welche für sie als Abgesandte Jesu nötig sind, — und zumal indem er „sie erinnert alles dessen,

[1]) Dieser Ausdruck, daß Jesus und der Vater zu denen „kommen" werden, welche den Herrn lieben und seine Gebote halten, und „Wohnung bei ihnen machen", ist von der alttestamentlichen Vorstellung, daß Gott bei seinem Volke „wohne", entlehnt (2 Mos. 25, 8; 29, 45 ff.; Hesek. 37, 27) und bezeichnet die Verwirklichung des Verhältnisses, welches in dem Alten Bunde nur schattenmäßig und unvollkommen vorhanden war: daß Gott und Jesus den Gläubigen mit ihrer Gnade, ihrer Kraft, ihrem Beistand innerlich und äußerlich nahe sind, und zwar in einer persönlichen Liebesgemeinschaft bleibender Art.

was er (Jesus) ihnen gesagt hat." Dies letztere — daß der Geist sie an die Worte Jesu, welche sie gehört, aber nicht verstanden haben, und welche deshalb in ihrem Innern halb vergessen und unfruchtbar für ihr persönliches Leben und für ihre Wirksamkeit verborgen lagen (s. 2, 22), erinnern wird — hebt der Herr als einen wesentlichen Bestandteil des Werkes dieses „Helfers" hervor. Und das mit Grund, so gewiß, als dieses Lehramt des Geistes ja nichts anderes ist als die Fortsetzung von dem Lehramt des Herrn, und deshalb wesentlich in der weiteren Entwicklung der durch Jesu persönliche Unterweisung gesetzten Anfänge bestehen muß.[1])

V. 27. Darnach spricht der Herr seinen Abschiedsgruß aus. Er thut dies so, daß er in Anknüpfung an das bei diesem Volke gebräuchliche Abschiedswort: „geh in (oder zum) Frieden"[2]) seinen Aposteln nun bei seinem Abschied „Frieden" nicht bloß anwünscht, sondern ihnen hinterläßt und giebt, den religiösen Frieden, den Gottesfrieden, die zuversichtliche Ruhe im Bewußtsein der Gnade und Liebe Gottes, welche von dem äußeren Geschick ganz unabhängig ist und zu tief im Herzen liegt, als daß dieselbe von dem äußeren Geschick des Lebens erreicht oder berührt werden könnte — den Frieden, welchen er „seinen Frieden" (vgl. Kol. 3, 15) nennt, weil er ihn erworben hat, und über welchen er nun testamentarisch verfügt, weil ihn nur wenige Stunden von der Vollendung des Erlösungswerkes scheiden, durch welches derselbe gewonnen wird und nach dessen Vollbringung derselbe in Kraft tritt. Dieser Friede mit Gott ist seine Abschiedsgabe an seine Jünger. Eine edle Gabe, unendlich ver-

[1]) In der doppelten Verheißung, welche hier den Aposteln gegeben wird, ist die volle Garantie dafür enthalten, daß sie, nachdem dieselbe durch das Kommen des Geistes zu ihnen erfüllt war, sowohl im stande waren, in voller objektiver Wahrheit Jesu Lehre in ihrem ganzen Umfang wiederzugeben, als daß sie fähig waren, überhaupt der Kirche alle religiöse Erkenntnis mitzuteilen, welche sie während ihres irdischen Lebenslaufes bedarf. Zuerst und vor allem gilt diese Doppelverheißung natürlich dem Teil ihres Werkes, welches darauf ausging, der Kirche für alle Zeiten die nötige Kenntnis der Lehre Jesu und die nötige religiöse Erkenntnis überhaupt zu geben: der Abfassung der Schriften. Auf Grund dieses Wortes Jesu, in so feierlicher Stunde gesprochen, hat die Kirche nicht bloß das Recht, sondern auch die Pflicht, in den apostolischen Schriften eine absolut zuverlässige und für ihren Zweck absolut ausreichende Quelle für das religiöse Wissen zu sehen.

[2]) S. z. B. 1 Sam. 1, 17; 20, 42; 29, 7; im Neuen Testament Mark. 5, 34; Luk. 7, 50; Apostelgsch. 16, 36; Jak. 2, 16. Unter diesem „Frieden" verstand der Israelit das von äußeren und inneren Störungen ungehemmte Glück.

schieden von allem, was die „Welt" — die natürliche, sich selbst überlassene Menschheit — giebt und geben kann. Und weil er ihnen diese Gabe durch sein Wort, welches sich selbst verwirklicht, wenn die Zeit da ist, giebt, deshalb kann er ihnen aufs neue dasselbe zurufen, womit er diese seine Abschiedsrede begann (V. 1): „Euer Herz erschrecke nicht und fürchte sich nicht". V. 28. Ja er fügt hinzu, daß ein ganz anderes Gefühl als Schrecken und Grauen ihre Herzen bei dem Gedanken an seinen Fortgang erfüllen solle, nämlich Freude über die Erhöhung, welche derselbe ihm bringen wird. Wahr ist es ja: sie verläßt er; und wiewohl er ihnen bereits gesagt hat, daß die Scheidung keine endgültige sein werde, daß er vielmehr „wieder kommen werde zu ihnen" (V. 18. 19), und zwar um eine bleibende Gemeinschaft mit ihnen anzuknüpfen, so wird doch diese Gemeinschaft anderer Art sein als die, in welcher sie ihn jetzt bei sich haben, — nicht eine sinnliche, sondern eine unsinnliche, geistige Nähe. Aber um ihnen gleichwohl zu helfen, daß sie auf sein Fortgehn getrosten Blicks sehen, will er sie daran erinnern, was dasselbe für ihn bedeutet. Für ihn ist dasselbe ja ein Gehen zum Vater, und das ist gleichbedeutend mit einer herrlichen Erhöhung, so gewiß als er jetzt im Knechtsstande und Knechtsgestalt, auf die göttliche Herrlichkeit, worin er von Ewigkeit an der Seite des Vaters thronte (1, 1 ff.) verzichtet hat, welche er jedoch jetzt wieder erhalten wird (17, 5). Um so viel „größer" der Vater jetzt ist als er, um so viel herrlicher wird dann sein Los sein, wenn er nun wieder hingeht, um seinen Platz zu seiner Rechten einzunehmen, und wieder vollen Anteil an der göttlichen Herrlichkeit zu bekommen. Auf diese selige Wendung in seiner Stellung richtet er die Gedanken seiner sorgenvollen Jünger. Verlieren auch sie, was gewinnt er nicht? Und „lieben" sie ihn mit der rechten selbstlosen, nur auf das Glück des Geliebten bedachten Liebe, müssen sie sich dann nicht über seinen Gewinn mitten in ihrem eigenen Verluste freuen? V. 29. Doch — die absolut notwendige Bedingung dafür, daß sie dies in seinem Fortgang erkennen, ja überhaupt dafür, daß sie denselben sowohl in seiner Bedeutung für ihn selbst als für sie verstehen, ist ja dies, daß derselbe nicht dazu dient, ihren Glauben selbst zu vernichten. Jesus, der sich der ungeheuren Gefahr bewußt ist, in welche sein durch den Tod gehender Abschied von ihnen sie führen wird und muß, macht sie denn auch ausdrücklich auf die bewahrende Kraft aufmerksam, welche seiner Voraussagung dieses seines Fortgangs gegenüber der Gefahr eines vollständigen Schiffbruchs ihres ganzen

Glaubenslebens eignet. Selbst dies, daß er jetzt — wie so oft zuvor — „ihnen gesagt hat, ehe denn es geschieht", müßte ihnen ja zeigen können, daß die ganze nun bevorstehende Katastrophe ihn nicht gegen, sondern mit seinem Willen trifft, — daß dieselbe also auch nicht mit seinem Willen oder seinem Wesen als der Messias und Sohn Gottes streiten kann, welchen sie in ihm sehen gelernt haben. Dann werden sie auch während dieser schweren Prüfung standhalten können, — und glauben, glauben an ihn, als den, für welchen sie ihn erkannt haben (13, 19).

V. 30. Und nun steht der Abschied vor der Thür und das letzte Zusammensein neigt sich seinem Ende zu. „Der Fürst der Welt" — der Teufel (12, 31) — naht sich bereits, nämlich in seinen Werkzeugen, vor allen in Judas (13, 2. 27), der bereits auf dem Wege ist, Jesum zu greifen. Aber in voller und bewußter Freiheit geht der Herr seinem Geschick entgegen, — nur weil er selbst es will, kann Satan ihm gegenüber irgendwelche Macht üben. Diese seine Jünger, welche nun bald Zeugen der Gewalt Satans und seiner Werkzeuge über ihn sein werden, sollen nicht glauben, daß diese Gewalt darauf beruhe, daß „der Fürst der Welt" etwas über Jesum „zu sagen" habe, so daß er ihn gegen seinen Willen sollte zwingen können, sich verloren zu geben. Nein, Jesus gehört nicht mit zu der „Welt", deren „Fürst" er ist; er, der Heilige Gottes, steht frei unantastbar Satan und aller seiner Macht gegenüber. V. 31. Auf etwas ganz anderem beruht es, wenn er nun dem Teufel zur Beute fällt: er „liebt den Vater und thut, wie ihm der Vater geboten hat", seine gehorsame Liebe zu Gott treibt ihn hinein in Leiden und Tod. Und damit die ungläubige Welt, welche jetzt in jenen Werkzeugen des Satans ihre Fangarme nach ihm ausstreckt, erkennen soll, daß dies das wirkliche Verhältnis ist — daß Jesus thut, was er thut, und leidet, was er leidet, in voller Freiheit, nur geleitet von seiner Sohnesliebe zu Gott, der die Welt durch sein Opfer erlösen will, — darum will er jetzt freiwillig sich auf die Wanderung begeben, welche ihn dem Verräter entgegenführt, und darum fordert er nun seine ängstlichen, von bangen Ahnungen erfüllten Apostel auf, sich von der Tafel zu erheben und ihm auf die Wanderung zu folgen, hinaus in die Nacht, wo Judas wartet. —

2) 15, 1—17. Wir bemerkten oben, daß die ganze, Kap. 14—17 aufbewahrte, Abschiedsrede des Herrn an die Apostel in dem Raum gehalten wurde, wo er und sie versammelt waren, um das letzte Passahmahl zu genießen, aber zugleich daß dieselbe teils während,

teils nach dem Mahle gehalten sei. Hier bei dem Übergang von Kap. 14 zu Kap. 15 befinden wir uns nun auf dem Teilungspunkt. Kap. 14 schloß mit den Worten des Herrn: „Stehet auf und lasset uns von hinnen gehen". Der erste Teil dieses Wortes — die Aufforderung, sich von dem Tische zu erheben, um welchen sie also bis dahin gelegen hatten — setzt notwendig voraus, daß das Mahl nun vorbei war, da auch der „Lobgesang", welcher das ganze Passahmahl abschloß, nämlich Ps. 136, abgesungen war (Matth. 26, 30; Mark. 14, 26 und dazu das „Lukasevangelium" S. 557 ff.). Daß diese Aufforderung Jesu „stehet auf!" augenblicklich befolgt wurde, versteht sich; der Aufbruch von dem Mahl ist damit gegeben. Der Aufbruch von dem Ort, wovon der zweite Teil jenes Wortes des Herrn handelt, erfolgte dagegen nicht sofort; das folgt bestimmt daraus, daß Jesus nicht bloß seine Rede (Kap. 15 und 16) fortsetzt, sondern an dieselbe auch ein langes Gebet knüpft (Kap. 17). Denn es ist undenkbar, daß jene Rede und dieses Gebet sollten draußen im Freien gehalten worden sein. Solche Worte setzen Stille voraus; sie können unmöglich auf den Gassen Jerusalems gesprochen sein, wo es jetzt in der Festnacht von Menschen wimmelte, noch draußen auf der Landstraße nach dem Ölberge, wo es ebenfalls an Passanten oder Begegnenden aus der Zahl der Festpilger nicht fehlen konnte, welche ihre Herbergen draußen vor den Mauern der Hauptstadt hatten. Jede derartige Annahme wird außerdem durch die Notiz ausgeschlossen, welche unmittelbar nach dem Gebet in Kap. 17 folgt, wonach Jesus erst „nachdem er dies gesprochen hatte" (d. h. nach der Rede und dem Gebete) „herausging mit seinen Jüngern" (18, 1 vgl. Matth. 26, 30 und Mark. 14, 26) nämlich aus dem Raum, wo sie bis dahin versammelt gewesen waren. Man muß sich die Sache so denken: Jesus und die „Elfe" haben sich vom Tisch erhoben. Aber der Herr, dessen Herz von all dem Vielen, was er ihnen noch zu sagen hatte, voll war, ist stehen geblieben in dem Saal, umgeben von den Aposteln, welche ahnten, daß der Abschied nun nahe sei, und daher ihn umgaben, ja sich an ihn in angstvoller Liebe hängten. In dieser Situation hält er dann noch die Rede Kap. 15 und 16 und betet das Gebet in Kap. 17.

In dem nächsten Abschnitt der Rede, 15, 1—7, ist wieder die Ermahnung vorherrschend; daneben finden sich doch auch hier reiche Verheißungen, die an deren Erfüllung geknüpft sind. Der Herr ermahnt nämlich seine Apostel in der Lebensgemeinschaft mit ihm und in der Liebesgemeinschaft untereinander zu bleiben;

darnach zerfällt dieser Teil in zwei Unterabteilungen: V. 1—8 und V. 9—17.

V. 1—8. Die Ermahnung, mit ihm in Lebensgemeinschaft zu bleiben, spricht der Herr in einem Bilde aus, welches seinen Zuhörern aus Israels heiligen Schriften bekannt, wie sein natürliches Substrat ihnen von dem her vertraut war, was sie in dem viel Wein produzierenden Palästina tagtäglich mit ihren Augen sahen. Schon im Alten Testament wird die Weinrebe als Bild des von Gott gepflanzten und gepflegten Israel gebraucht, von welchem Gott als Lohn für seine liebevolle Mühe „Früchte" d. h. ein mit seinem Willen stimmendes Lebensverhalten zu fordern ein Recht hat (Ps. 80, 9 ff; Jes. 5, 1 ff; Jer. 2, 21; Hesek. 19, 10); die Anwendung desselben Bildes auf Jesu Jünger, das geistliche Israel, — denn „die Elfe" kommen hier nicht in Betracht als Inhaber eines besonderen Amtes, sondern wie schon oben (14, 12) als Repräsentanten für alle Gläubigen überhaupt, — lag dann nahe genug, wie es ja auch den Zuhörern nicht an Voraussetzungen für das Verständnis desselben fehlte. Es ist die innerliche Lebensgemeinschaft, welche zwischen ihm und seinen Gläubigen stattfindet, worauf der Herr mit diesem Bilde hinblickt: diese Lebensgemeinschaft ist die absolut notwendige Bedingung für alle „Frucht" in einem heiligen Lebenswandel nach seinem Willen, — wie der im Falle der „Unfruchtbarkeit" eintretende Abbruch dieser Gemeinschaft wiederum den geistlichen Tod und die Verdammnis dessen mit sich führt, welchen er trifft. — V. 1. Der Herr bezeichnet dann sich selbst als „den wahren Weinstock": was bei den natürlichen Reben nur in unvollkommener Weise in der Lebensverbindung der weit sich ausbreitenden Zweige mit dem Mutterstamm und der damit gegebenen reichen Saftzirkulation als Bedingung der edlen Frucht zu Tage tritt, — das ist in absoluter Vollständigkeit bei ihm verwirklicht, in seinem Verhältnis zu denen, die zu ihm gehören, nämlich durch die innere Verbindung, welche hier stattfindet, gegründet auf die Gemeinschaft im Leben und einen Reichtum köstlichster Früchte in den „guten Werken" seiner Jünger mit sich führend. Aber sein himmlischer Vater ist dabei der „Weingärtner", dessen Werk es ist, die Reben zu pflanzen und darnach sie zu pflegen: Gott hat zuerst seinen Sohn (3, 16) als eine solche Lebensquelle gegeben, darauf hat er durch seine berufende und ziehende Gnade ihm die „gegeben", welche an ihn glauben (6, 37 ff; 17, 6), endlich arbeitet er durch seine heiligende Gnade weiter an dem Wachstum dieser Reben, indem er sie von den unfruchtbaren und

toten Zweigen befreit. Den letzten Gedanken entwickelt der Herr weiter. V. 2. Wie sich an einem Weinstock leicht unfruchtbare Reben finden, so werden sich auch in dem hier abgebildeten Verhältnis solche finden, welche einmal in einer wirklichen Lebensgemeinschaft mit Jesus im Glauben gestanden haben — sonst wären sie ja überhaupt keine „Reben", — aber in welchen dies Leben, welches also auch ihnen zuströmte, nicht Frucht getragen hat und keine Frucht verheißt, weil sie der Lebensgemeinschaft mit dem Herrn und der daher fließenden Gnade untreu geworden sind, also „tote" Jünger, welche nur dem Namen und dem Schein nach zu Jesus gehören. Aber wie damit schon die innere Gemeinschaft unterbrochen ist, so entfernt nun Gott diese „toten" Jünger auch aus der äußeren Gemeinschaft mit dem Herrn: durch Gottes Regierung kommt für solche die Stunde, wo der innere Abfall durch äußeren Fall kundbar wird; dann fallen diese „unfruchtbaren Reben" durch Gottes scharfes Messer auch äußerlich und für alle erkennbar ab von dem heiligen Stamme.[1]) Und wie der Weingärtner durch seine vielfältige Pflege die fruchtbaren Reben „reinigt" — von schädlichen Insekten, von ungesunden und wilden Trieben u. s. w., — so übt Gott durch seinen Geist eine beständig wachsende heiligende Einwirkung auf die echten Jünger, eine Heiligung, welche teils durch die innere Zucht des Geistes, teils durch äußere Mittel, sowohl die im engsten Sinne sogenannten Gnadenmittel als durch die Lebensschicksale mit ihren Leiden und Freuden vermittelt ist. V. 3. Was Jesus hier im allgemeinen gesprochen hat, wendet er darnach auf seine Zuhörer an. An ihnen zeigt es sich bereits, wie dies Verhältnis sich verwirklicht: sie haben schon jenes „reinigende" Handeln Gottes erfahren — wie alle ihre Nachfolger im Glauben es erfahren werden. — In Kraft ihres Glaubens und ihrer Liebe stehen sie schon längst in der Lebensgemeinschaft mit ihrem „Meister"; sie sind „Reben" an ihm und zwar trotz aller Schwächlichkeit fruchtbringende Reben, indem sie an dem schon wäh-

[1]) Dies „Gericht" Gottes als „Weingärtners" streitet nicht mit dem Worte des Herrn 5, 22, wonach Gott dem Sohne alles Gericht übergeben hat und selbst „niemanden richtet." Denn 5, 22 ist das Gericht die richtende Entscheidung darüber, wer an dem Heil teil haben soll und wer nicht, also ein inneres Gericht, welches darin besteht, daß Jesus — um im Bilde zu bleiben — den der Gnade untreu Gewordenen die fortgesetzte Zuströmung seines Lebens entzieht, wodurch sie also mehr und mehr vertrocknen; so kommt Gott mit seinem Weingärtnermesser und führt jenes äußere Gericht aus, die offenbare Abscheidung des bereits „toten" Jüngers von Jesus.

rend seines Erdenlebens von ihm ausströmenden Heiligkeitsleben teil bekommen haben; deshalb hat auch Gott sie mehr und mehr „gereinigt", so daß sie nun „rein" heißen können (13, 10). Und der Grund für diese ihre Reinheit ist „das Wort, welches Jesus zu ihnen geredet hat"; weil dieses Wort so ist, wie es ist, so kräftig, so heiligend, deshalb sind sie „rein"; durch dies Wort mit all seiner Belehrung, Warnung, Ermahnung, Zucht und Trost ist es nämlich, daß Gott an ihnen das Werk der Reinigung geübt hat. V. 4. So handelt es sich dann auch für sie darum, in dieser Lebensgemeinschaft mit dem Herrn zu bleiben. Thun sie das, dann wird auch er in ihnen bleiben; von seiner Seite soll die Gemeinschaft nicht abgebrochen werden, wenn sie nur an derselben festhalten. Und wie nötig ist es nicht, daß diese ihre Gemeinschaft mit Jesus aufrecht erhalten wird. Soll überhaupt von „Fruchtbringen" die Rede sein, — und wie notwendig das ist, davon hat ja der Herr oben gesprochen, indem er ihnen die unselige Folge der Unfruchtbarkeit darstellte — dann gilt es, in der Lebensgemeinschaft mit dem Herrn zu bleiben; es ist nicht genug, einmal in derselben gestanden zu haben. Ebenso unmöglich wie es für eine Weinrebe ist, von sich selbst, isoliert vom Mutterstamme, Frucht zu bringen, ebenso unmöglich ist es für Jesu Jünger, geistliche Frucht zu bringen, ohne in der Lebensgemeinschaft mit Jesus stehen zu bleiben. V. 5. Er steht ja gerade in demselben Verhältnis zu den Seinen wie der Weinstock zu den Reben: nur die in Kraft und Wahrheit aufrecht erhaltene Verbindung mit ihm und die hiemit gegebene gegenseitige Lebensgemeinschaft kann sie tüchtig machen, Frucht zu bringen, aber sie giebt auch das Vermögen, dieselbe in reicher Fülle zu bringen, während sie „ohne ihn" d. h. ohne diese zwischen ihm und ihnen bestehende gegenseitige Lebensgemeinschaft „nichts" von alledem thun können, wovon hier die Rede ist, — kein Stück eines in Wahrheit heiligen und mit seinem Willen übereinstimmenden Lebensverhaltens können sie verwirklichen, nicht ein einzigstes in seinen Augen „gutes" Werk können sie dann vollbringen. V. 6. Und wie entscheidungsreich die Folgen des Aufhörens dieser Lebensgemeinschaft so für jemandes Vermögen, „Frucht zu bringen", werden, so entscheidungsreich werden sie für ihn persönlich: falls jemand, der einmal in jener Vereinigung mit Jesus gestanden hat, die Gemeinschaft abbricht, dann ist es nicht genug damit, daß ein solcher von dem wahren Weinstock „abgenommen" wird, d. h. daß er durch Gottes Führung als der Abgefallene offenbar wird (V. 2), nein, er wird darnach auch aus dem Weinberge „herausgeworfen",

d. h. von demselben Gott aus dem Buche des Lebens gestrichen, aus der Gemeinschaft derer, welchen das Heil gehört, ausgeschlossen[1]); er „verdorret" d. h. verliert alles geistliche Vermögen, und es kommt für ihn einmal die Stunde, wo der göttliche Weingärtner durch seine Diener, die Engel (Matth. 13, 41 ff.) ihn mit allen seinesgleichen dem „Feuer" der ewigen Verdammnis übergiebt. Doch — der Herr kehrt von diesen Unseligen wieder zu denen zurück, welche an der Lebensgemeinschaft mit ihm festhalten, — so jedoch, daß er anstatt das Glück derer zu schildern, welche reiche Frucht bringen, nun das Verhalten von ihrer Seite hervorhebt, wodurch diese Fruchtbarkeit zu stande kommt: das Gebet. Wenn seine Jünger nur „in ihm bleiben" — wodurch dann auch „sein Wort in ihnen" als die bestimmende Macht ihres inneren und äußeren Lebens „bleibt" —, dann können sie mit unbedingter Gewißheit über die Erhörung des Gebetes „bitten was sie wollen", d. h. um alle Kraft und Fähigkeit, alle Hilfe und Gnade, welche ihnen not thut, um ihren Lebenswandel nach dem Willen des Herrn führen zu können und dadurch ihm „Frucht zu bringen"; alles, was sie dazu gebrauchen, alle Hilfe zum Fortschreiten in der Heiligung, zu wirken und zu leiden nach Gottes Wohlgefallen, wird Gott ihnen geben. Wie sollte es wohl auch anders sein können! Wer ist wohl mehr als Gott selbst dabei „interessiert", daß sie in dem weitest möglichen Umfange zu einem solchen heiligen Leben tüchtig gemacht werden. V. 8. Dadurch wird ja Gott selbst „verherrlicht": seine Heiligkeit, seine Macht, kurz seine ganze Herrlichkeit wird ja bei den Menschen dadurch zur Anerkennung gebracht, daß sie das heilige Leben seiner Gläubigen sehen, worin sie die Wirkung seiner Gnade erkennen müssen (vgl. Matth. 5, 16). Aber auch Jesus selbst ist bei einem solchen Verhalten von seiten der Gläubigen „interessiert": dadurch gewinnt er in ihnen „Jünger", d. h. Jünger in dem vollsten und tiefsten Sinn des Wortes, Jünger wie sie sein sollen und wie er sie zu haben wünscht. Denn in demselben

---

[1]) Das dem entsprechende Verhalten von seiten der organisierten Gemeinde wird dann sein, daß auch diese sich von einem solchen toten Gliede scheidet, — das will sagen, wenn der hier geschilderte Zustand offenkundig und zwar wie der eines wirklich Toten ist, der zu einer Bekehrung keine Hoffnung giebt. Aber daß das menschliche Urteil hier äußerst vorsichtig sein muß, ist ebenso selbstverständlich, wie daß die Gemeinschaft durchaus bereit sein muß, ihre Thore wiederum einem solchen Ausgestoßenen zu öffnen, wenn er gleichwohl Buße thut; sonst versündigt sie sich gegen die Lehre in dem Gleichnis von dem Unkraut „unter dem Weizen" Matth. 13, 24 ff.

Maße wie jemand reich ist an solcher Frucht, in demselben Maße ist er eben ein Jünger Jesu.

Die Bedeutung der Lebensgemeinschaft mit Jesus, das ist die Lehre dieses Abschnitts; die Treue gegen diese Gemeinschaft, das ist seine Ermahnung; das Wachstum im geistlichen Leben oder ein sicher bevorstehender geistlicher und ewiger Tod, je nachdem man der Gemeinschaft treu ist oder nicht, das ist seine Verheißung und seine Warnung.

b. V. 9—17. Aber worin besteht denn die Treue gegen die Lebensgemeinschaft mit ihm, wozu der Herr seine Jünger so ermahnt hat? Auf diese Frage antwortet der folgende Abschnitt: V. 9—17: Und die Antwortet lautet: diese Treue besteht in dem Gehorsam gegen seine Gebote, zuerst und vor allem gegen sein Hauptgebot: das Liebesgebot.

V. 9. Diese neue Gedankenreihe eröffnet Jesus mit der Ermahnung an seine Zuhörer „in seiner Liebe zu bleiben", d. h. dafür zu sorgen, daß sie daran keinen Mangel haben, so daß er aufhören müßte, sie zu lieben. Aber um ihnen diese Ermahnung recht ans Herz zu legen, beleuchtet er zuerst die Größe dieser Liebe zu ihnen, welche er während seines ganzen Zusammenseins mit ihnen an den Tag gelegt hat (13, 1); so reich, so hoch und tief ist dieselbe gewesen, daß dieselbe der Liebe des Vaters zu ihm (3, 35) entspricht. Wie muß es dann nicht für sie darauf ankommen, sich diese volle und warme Jesusliebe zu sichern, sich an dieselbe zu klammern und sie für ihr teuerstes Besitztum zu achten! V. 10. Und was haben sie dann zu thun, um dieselbe zu behalten? Nur eines, aber dies eine schließt freilich in sich eine Fülle von Aufgaben: seine Gebote zu halten. Lassen sie in Wahrheit dies das Ziel ihres Verlangens und Strebens sein, ihr inneres und äußeres Leben im ganzen und in allen Einzelheiten im Gehorsam gegen die Anweisungen zu führen, welche er in diesen Jahren ihnen gegeben hat, dann wird er sie allezeit lieben, dann wird die Gemeinschaft mit ihm, von der er oben gesprochen hat, ungestört bestehen bleiben. Seine Liebe wird die Frucht und Folge ihres Gehorsams sein, gleichwie des Vaters nie unterbrochene oder geschwächte Liebe zu ihm die Frucht seines nie ruhenden Gehorsams gegen die „Gebote" des Vaters, d. h. seine Anweisungen in Bezug auf die Ausführung des Erlöserwerkes gewesen ist (10, 18; 12, 49). V. 11. Aber wenn er sie so zum Gehorsam ermahnt, dann dürfen sie nicht daran zweifeln, daß er mit dieser Ermahnung einzig und allein auf ihr Wohl blickt, daß auch diese ein Ausdruck seiner Liebe ist. Er will dadurch ihnen

einzig und allein zur Freude verhelfen: er hat dieselbe ihnen ausgesprochen, damit seine Freude — die Freude, welche er empfindet über seines Vaters dauernde Liebe zu ihm — in ihnen bleiben könne und zwar in steigender Fülle, d. h. damit sie zu schmecken bekommen, und zwar immer voller und tiefer, dieselbe Freude über seine Liebe, welche ja gerade der Lohn ihres Gehorsams ist, welche er in so seligem Reichtum über die Liebe seines Vaters empfindet, deren Dauern auch er auf dem Wege des Gehorsams gewonnen hat.

V. 12. Nach dieser Ermahnung zum Gehorsam gegen seine Gebote weist Jesus sie darauf hin, welches diese seine Gebote sind, — oder richtiger: er weist sie hin auf das eine Gebot, welches alle andern in sich schließt, das Liebesgebot, d. h. das Gebot, daß sie, seine Jünger, einander gegenseitig mit einer Liebe lieben sollen, welche seiner Liebe zu ihnen entspricht und aus ihr ihre Kraft entnimmt (s. o. zu 13, 34). Er hat wohl das Recht, so seine Liebe als Muster und Vorbild für die ihrige hinzustellen. Denn das ist ja doch wohl die Liebe in ihrer Vollendung, daß man das Leben selbst für seine „Freunde" opfert, für die, welche man liebt.[1]) Eine solche bis in den Tod opferwillige Liebe muß sich wohl zu einem Vorbilde für die Bruderliebe eignen, zu der er hier auffordert. V. 14. Und um nun das Vorbild dieser seiner Liebe den Herzen seiner Zuhörer in seiner ganzen verpflichtenden Kraft nahezulegen, betont der Herr weiter, daß diese seine „Freunde", für welche er sein Leben opfert, eben sie sind, — aber er fügt auch zugleich die Bedingung hinzu, unter der allein sie es sind und es zu sein fortfahren können, nämlich ihren Gehorsam gegen seine Gebote, vor allem gegen dieses Gebot, das Liebesgebot. Weil gerade sie seine Freunde sind, denen gegenüber seine Liebe sich in ihrer einzigartigen Größe erweist, deshalb müssen wohl sie sich verpflichtet fühlen, dieser seiner Liebe durch Liebe untereinander gleich zu werden, — eine wechselseitige Liebe, die ja überhaupt die Bedingung dafür ist, daß sie seine „Freunde", Gegenstand seiner Liebe sein können.

---

[1]) In diesem Zusammenhang, wo Jesu Liebe bis zum Tode als Muster für die christliche Bruderliebe aufgestellt wird, wird betont, daß sie Jesu „Freunden" (d. h. nach V. 14 seinen Jüngern) zugute kommt. Faktisch starb er ja nicht bloß für sie, sondern für alle (1 Joh. 2, 2), — nicht allein für die, welche bei seinem Tode seine „Freunde" waren, sondern ebenso auch für die, welche damals seine „Feinde" waren (Röm. 5, 6—8); aber diese universale Bestimmung seines Todes gehört ja nicht in den Gedankengang unserer Stelle.

V. 15. Oder fassen sie die Größe dessen, daß sie seine „Freunde“ heißen dürfen, nicht? Um ihnen den hohen Wert davon zum Bewußtsein zu bringen, macht Jesus sie ausdrücklich darauf aufmerksam, daß er in diesem Augenblick sie nicht, — wie er es wohl bei früheren Gelegenheiten (z. B. 12, 36) ja noch kurz zuvor (13, 16) gethan hat — „Diener“ nennt, sondern daß er gerade von ihnen den Namen „Freunde“ gebraucht hat, und richtet ihre Gedanken auf das, was in diesem Namen liegt. Das ist ja das Charakteristische bei der Dienerstellung, daß ein Diener, d. h. Sklave, „nicht weiß, was sein Herr thut“: ohne daß er von Zweck oder Motiven der Meinung seines Herrn ein Verständnis hat, muß er einfach in „blindem“ Gehorsam seine Befehle ausführen; was er thut, könnte insofern ein Tier, ja eine Maschine ebensogut thun. Aber so steht Jesus nicht zu ihnen, deren „Herr“ (13, 13) er ist; er will die Seinen nicht als solche blinde Werkzeuge gebrauchen, im Gegenteil, er hat „ihnen alles kund gethan, was er von seinem Vater gehört hat“, den ganzen Erlösungsratschluß Gottes, so wie er selbst vermöge seiner auf der Wesenseinheit ruhenden innerlichen Gemeinschaft mit Gott (10, 30) denselben von ihm empfangen hat (vgl. 8, 26. 40). In diesem ihrem Wissen um den Erlösungsratschluß Gottes haben denn diese seine Jünger die Erkenntnis, welche sie in den Stand setzt, die Arbeit für Gottes Reich mit Bewußtsein auszuführen, und welche diese ihre Arbeit so verschieden von der eines unwissenden Dieners macht. Denn Jesus will in der Fortsetzung seines Werkes auf Erden, welches ja durch ihre Arbeit vermittelt werden soll, sie nicht als Maschinen gebrauchen, welche ohne sich von dem Sinn, dem Zeck und den Motiven Rechenschaft geben zu können, einfach dahin gehen, wohin er sie sendet, und reden und thun, was er ihnen befiehlt, nein sie sollen in voller Mitwissenschaft von seiner Absicht und seinem Zweck handeln, mit klarem Bewußtsein über das Ziel und mit voller Freiheit in der Wahl ihrer Mittel. Verstehen sie nun, was in dem Freundes-Namen liegt, den er ihnen beigelegt hat, daß dies der höchste Ehrennamen ist, den es sich wohl lohnt, sich zu wahren durch den Gehorsam, den er eben von ihnen gefordert hat?[1]) Und in dieser

[1]) Mit diesen Worten: „Ich nenne euch nun nicht länger Diener.... euch habe ich Freunde genannt“, deren Inhalt wir nun kennen gelernt haben, will der Herr nicht etwa eine Veränderung in der Stellung der Apostel zu ihm bezeichnen; denn einerseits nennt er sie schon vor dieser Stelle „Freunde“ (Luk. 12, 4), andererseits auch nach dieser Stelle noch „Diener“ (s. gleich unten V. 20). Er macht sie nur darauf aufmerksam,

Stellung an der Seite des Herrn in vollem Besitze seines Vertrauens sollen sie einen neuen Beweis der Liebe Jesu erkennen; das für sie so ehrenvolle und glückliche Gemeinschaftsband hat er geknüpft und zwar in der Absicht, ihnen eine reiche und gesegnete Wirksamkeit anzuweisen und zu derselben tüchtig zu machen. Nicht von ihnen ist die Initiative dazu ausgegangen, er ist es, welcher sie sich ausgewählt und sie in die Stellung als seine Apostel „eingesetzt" hat, damit sie einmal als seine Sendboten „hinausgehen" und „bleibende", wahre und echte Frucht für das Reich Gottes bringen. Und wie der Auftrag ihnen gegeben ist, so ist auch ihre Befähigung dafür gesichert: das war nämlich auch die Absicht und der Wille Jesu, als er sie zu jenem Auftrage erkor, daß sie von seinem Vater alle Ausrüstung, Hilfe und Anleitung zur Ausrichtung desselben empfangen sollten, welchen sie in seinem Namen erbitten. So bedeutungsvoll ist das Werk, zu dem Jesus sie berufen hat, und Gottes eigener Beistand zu dem Werke ist ihnen von vornherein gesichert. Ist es dann nicht ein großer Beweis von Jesu Liebe, daß er sie dazu „ausgewählt" und „eingesetzt" hat?

So hat der Herr hier V. 13—16 seine Liebe in dreifacher Hin-

---

daß er jetzt in dem eben gesprochenen Worte (V. 14) nicht die zuvor so oft gebrauchte Bezeichnung „Diener" angewendet hat, sondern ihnen den Freundesnamen gegeben hat. Die Sache ist ja die, daß die Stellung der Apostel zu dem Herrn zwei Seiten hat. Unzweifelhaft sind und bleiben sie allezeit seine Knechte (man erinnere sich nur, wie Paulus z. B. in den Überschriften seiner Briefe sich beständig so bezeichnet): seinen Willen, nicht ihren eigenen hatten sie zu thun. Aber sie sind zugleich des Herrn Freunde, die vollständig von seinen Absichten und Motiven Kenntnis haben und vollständig frei sind in der Wahl ihrer Mittel. Von den beiden Seiten dieser ihrer Stellung kann bald die eine, bald die andere hervorgehoben werden, je nachdem das eine oder das andere Moment in den Vordergrund tritt; hier hebt der Herr ausdrücklich das Freundesverhältnis hervor und zeigt ihnen, was in dem Freundesnamen liegt. — Wenn übrigens der Herr hier sagt, daß „er ihnen alles kundgethan hat, was er von seinem Vater gehört hat", so streitet das nur scheinbar gegen sein Wort (16, 12): „Ich habe euch noch viel zu sagen, aber ihr könnet es jetzt nicht tragen". Es liegt ja in der Natur der Sache, daß die Mitteilungen Jesu an die Apostel von dem „Tragvermögen" derselben bedingt war, und zwar eben weil dieselben der Ausdruck seiner unbeschränkten Bereitwilligkeit waren, sie mitzuteilen, d. h. seiner Liebe. Gerade weil sie nicht alles „tragen" konnten, solange er bei ihnen war, sollte ja der Geist seinen Lehrberuf ihnen gegenüber fortsetzen (14, 25 f.; 16, 13); dann sollten sie alles zu wissen bekommen in seinem ganzen Umfang, und dann erst, durch diese Vollendung der Unterweisung Jesu, waren sie für ihre Aufgabe voll bereitet.

sicht gegenüber diesen seinen Zuhörern auseinandergesetzt. Er opfert für sie sein Leben (V. 13); er hat sie neben sich gestellt als seine „Freunde" und ihnen sein volles Vertrauen geschenkt (V. 14. 15); er hat sie mit einem ehrenvollen Auftrag betraut und ihnen allen nötigen Beistand zu dessen Ausführung gesichert (V. 16). Darnach konnte denn sein Recht nicht zweifelhaft sein, auf *seine* Liebe als auf ein Vorbild für die *ihrige* hinzuweisen (V. 12). V. 17. So schließt er denn diesen Teil seiner Rede, indem er ihnen aufs neue vor die Seele stellt, wie alles, was er von V. 9 an ihnen „gebietet", nur einen Zweck im Auge hat: sie zu gegenseitiger Liebe anzufeuern. *Deshalb* hat er sie ermahnt, „in seiner Liebe zu bleiben", und ihnen den dahin führenden Weg gezeigt, den Gehorsam gegen seine Gebote; deshalb hat er nun zuletzt sie auf den Reichtum der Liebe hingewiesen, womit er sie geliebt habe. —

Innerhalb des Jüngerkreises soll also *die Liebe* herrschen; aber außerhalb desselben — darauf müssen sie sich gefaßt machen — herrscht *der Haß*, — das ist der Fortschritt der Gedanken. Von diesem *Haß der Welt gegen seine Jünger* spricht Jesus in dem nächsten Teil seiner Rede.

3) 15, 18—16, 4. Den Zweck dieser seiner Worte giebt er selbst 16, 1 an: er will seine Jünger vor dem „*Anstoß*" bewahren, welchen dieser Haß der Welt ihnen so leicht bereiten konnte, indem derselbe sie zum Zweifel an der Wahrheit ihres Jüngerstandes oder an der göttlichen Sendung des Herrn bringen konnte, weil der Haß und die Leiden, welche über sie kommen, mit dem einen wie mit dem andern unvereinbar scheinen konnte. Zu dem Ende will Jesus nun hier nicht bloß ihnen diesen Haß *voraussagen*, damit derselbe ihnen nicht unerwartet komme, und sie so verwirre, sondern sie auch über denselben *orientieren*, damit sie in demselben nicht etwas „Seltsames" (1 Petr. 4, 22) erblicken, etwas, was mit ihrem Stande und ihrer Stellung als Jünger Jesu und Diener eines allmächtigen Herrn im Widerspruch stünde.

V. 18. Daß die „Welt" — die außerhalb aller Gemeinschaft mit Jesus stehenden natürlichen Menschen — *sie hassen*, das werden sie bald erfahren. Aber wenn sie das erfahren, dann sollen sie „wissen", d. h. bedenken, daß *er* ihr Meister und Herr, denselben Haß hat über sich ergehen lassen müssen. Und schon der Gedanke daran sollte ihnen über den Anstoß hinweghelfen, welchen dieses Verhalten von seiten der Welt sonst ihnen bereiten könnte. Denn der Anstoß hiebei beruht ja auf der Meinung, daß *ein Widerspruch*

zwischen diesen beiden Dingen: zu Jesu gehören und von der „Welt" gehaßt werden, bestände. Aber wie könnte hier wohl von einem Widerspruch die Rede sein, da Jesus selbst der Gegenstand eben desselben Hasses gewesen ist. Dann löst sich wohl der Widerspruch in die vollständigste Übereinstimmung auf! V. 19. Aber was nun zunächst den Grund für diesen Haß der Welt gegen sie angeht, so beruht derselbe auf dem tiefen Gegensatz, welcher sie von der Welt scheidet — vermöge des neuen Standes, in welchen sie damit eingetreten sind, daß Jesus sie erwählt hat. Gehörten sie nur weiter der Welt an, dann würde ja dieselbe Welt, weit davon entfernt, sie zu hassen, im Gegenteil sie lieben, weil sie dann in ihnen ihr „Eigentum" erkennen würde; aber nun hat Jesus, ihr Herr und Meister, indem er sie sich erkor und sie in seine Gemeinschaft aufnahm, sie von der Welt abgesondert, so daß sie derselben fremd geworden sind; welch ein Wunder dann, wenn diese selbe Welt sich ihnen nicht bloß wie der natürliche Mensch sich überhaupt dem Fremden gegenüberstellt: kalt, antipathisch, sondern daß dieselbe auch Haß gegen sie empfindet. Hat seine Auswahl nämlich sie von der Welt geschieden, so hat dieselbe sie zu seinen Dienern gemacht, und kann den Diener wohl ein besseres Los erwarten als seinen Herrn? V. 20. Nein, fürwahr; auch in diesem Sinne gilt das Wort, welches er noch in derselben Abendstunde in einer anderen Bedeutung ihnen gegenüber angewendet hatte,[1]) daß „ein Diener nicht größer ist als sein Herr". Vielmehr müssen sie als seine Diener darauf gefaßt sein, ganz demselben Verhalten von seiten der Welt zu begegnen, als welches er zu befahren gehabt hat: in demselben Maße, wie er den Haß und die Verfolgung der Welt zu fühlen gehabt hat, werden sie ihn zu fühlen bekommen; in demselben Maße, — aber wie verschwindend gering war nicht seine Erfahrung davon gewesen! — wie er gehorsame Annahme seines Zeugnisses gefunden hat, werden auch sie dieselbe finden.

V. 21. Hat der Herr bisher darauf hingewiesen, was es bei seinen Jüngern selbst sei, was den Haß der Welt hervorrufe, — dies, daß sie der Welt fremd gegenüber stehen und seine Diener sind, so weist er nun den außer ihnen selbst liegenden und damit tiefsten, ja eigentlichen Grund dieses Hasses auf: den Haß der Welt gegen ihn. „Um seines Namens willen" werden seine Jünger diese ganze Feindschaft zu fühlen bekommen: darin, daß er selbst sich als „Gottes Sohn" — der größte Stein des Anstoßes für die

[1]) Nämlich 13, 16, wo dies Wort bedeutet, daß ein Diener sich nicht für zu gut achten darf für das Werk, welches sein Herr auf sich genommen hat.

jüdische Welt — bezeichnet hat, und daß seine Jünger zu allen Zeiten ihn ebenso als Gottes Sohn bekennen werden und ihn mit diesem Namen benennen werden, darin liegt die Quelle für das alles. Denn „die Welt kennt den nicht, der Jesum gesandt hat." Wüßte die Welt, daß es wirklich Gott sei, welcher ihn gesendet hat, dann würde sie ja keinen Anstoß genommen haben an diesem Namen „Gottes Sohn", weder in seinem eigenen Munde noch in dem seiner Jünger. Aber das hat die Welt nicht erkannt. Deshalb erblickt sie in jener Selbstbezeichnung Jesu eine freche Gotteslästerung und verfolgt den, der ihn mit diesem Namen nennt, mit demselben Haß. — Aber weil Jesus hier auf die eigentliche Wurzel der ganzen Feindschaft sowohl gegen ihn selbst wie gegen seine Jünger gekommen ist, darum geht er auf diese Unwissenheit der Welt in Betreff seiner göttlichen Sendung näher ein. Er zeigt nämlich (V. 22—25), daß diese Unwissenheit in ihrem tiefsten Grunde nichts anderes ist als Verhärtung gegen sein Selbstzeugnis in Wort und Werk, — daß dieselbe also keineswegs auf irgend welchem Mangel an Mitteln, eine bessere Erkenntnis zu gewinnen, beruht, sondern auf positiv bösem Willen. Aber gerade deshalb giebt es dann auch kein Mittel, diese Feindschaft der Welt zu beseitigen, keine Aussicht, ihr zu entgehen.

V. 22. 23. Zuerst spricht er dann von seinem Selbstzeugnis in Form des Wortes. Wäre Jesus nicht als Messias zur Erfüllung aller Verheißungen Gottes gekommen, und hätte er nicht in seinem Worte durch alle diese Jahre sein Kommen erklärt und von seinem Verhältnis zu Gott als sein Sohn und von seiner Sendung durch ihn als der große Verheißene Zeugnis abgelegt, dann würden die, welche jetzt in ihrer Verblendung ihn bis in den Tod gehaßt haben, „keine Sünde gehabt haben", dann würde ihre Verwerfung Jesu nicht die Schuld und Verantwortung der Sünde mit sich gebracht haben (9, 41). Aber nun, da doch ihre eigenen Diener hatten bezeugen müssen, daß noch nie ein Mensch so wie er geredet habe (7, 46), nun haben sie nichts zur Entschuldigung oder Erklärung ihrer Blindheit gegenüber seiner göttlichen Sendung vorzubringen; nun zeigt es sich, daß der Grund dieser Blindheit einzig und allein in dem Haß zu suchen ist, in dem nackten, von jeder Ausflucht entblößten Haß nicht allein gegen ihn, sondern auch gegen seinen Vater, so gewiß als sie, die trotz aller Legitimation mit Brief und Siegel dem Abgesandten mit haßerfüllter Abweisung begegnen, damit an den Tag legen, daß sie auch dem feindlich gegenüber stehen, der ihn gesandt hat. V. 24. Aber ebenso hat sich die Welt auch

gegen sein Selbstzeugnis im Werk verhärtet. Wohl darf er sich selbst das Zeugnis geben, daß er „Werke gethan hat, welche kein anderer gethan hat"; alle diese Wunder, welche er „unter ihnen", in ihrer Mitte und vor ihren Augen ausgeführt hat, waren doch wohl als Offenbarungen einer Kraft, welche unendlich das menschliche Vermögen übersteigt, die schlagendsten „Zeichen", Legitimationen und Beweise für seine Sendung von Gott. Und fürwahr, wäre dieser Beweis minder stark und überzeugend gewesen, — hätten sie bloß bei einem einzigsten von Gottes Werkzeugen in Israels Geschichte Werke nachweisen können, welche in Zahl oder schlagender Gewalt den seinen zur Seite gestellt werden könnten, dann würden seine Widersacher wiederum „keine Sünde gehabt haben." Aber nun „haben sie gesehen"; sie haben den Beweis des Augenscheins in vollstem Maße gehabt. Und doch — nun sollte man erwarten: haben sie meine Sendung von Gott „nicht erkennen wollen"; aber an dessen Stelle geht Jesus auf den innersten Grund dieses ihres Verhaltens zurück: — und doch haben sie gehaßt, und zwar sowohl Jesum als seinen Vater, sowohl den Boten als den, der ihn gesandt hat, und in diesem Hasse sich vor dem Beweise der Thatsachen verschlossen, welchen dieselben durch jenen und für diese ablegten! V. 25. Und gleichwohl ist hiemit nichts Überraschendes, das mit Jesu Messianität stritte, geschehen. Ja, so unverantwortlich dieser Haß gegen den Herrn auch ist und so unerklärlich derselbe scheinen kann; es war doch nur etwas, was stattfinden mußte, weil derselbe in der Schrift vorausgesagt war, und die Voraussage der Schrift fordert ihre Erfüllung. Oder ist es nicht im „Gesetze", d. i. in den heiligen Schriften des Alten Bundes (s. o. zu 10, 34), geweissagt, daß der Messias „gehaßt" werden wird, wie weit er auch davon entfernt ist, zu diesem Hasse auch nur die geringste Ursache zu geben.[1]) So giebt denn dieser Haß der Welt gegen Jesus trotz aller seiner Legitimation in Wort und Werk keine Instanz ab gegen seine Messianität, vielmehr,

[1]) Nämlich Ps. 69, 5: „Zahlreicher denn die Haare auf meinem Haupte sind die, welche mich ohne Ursache hassen." Dieser Psalm, welcher überhaupt im Neuen Testament öfters auf Christus angewendet wird (2, 17; Röm. 15, 3; Apostelgeschichte 1, 20) gehört zu den sog. typisch-messianischen Psalmen; Davids Leiden sind Vorbilder auf die seines Nachkommen, des Messias; selbst die Worte sind von dem Geist im Blick auf dieses Verhältnis gewählt, so daß sie bisweilen eine ganz buchstäbliche Erfüllung durch Christi Leiden empfangen (so besonders V. 22: „Sie gaben mir Galle zu essen, und Essig zu trinken in meinem großen Durste"). Schon zur Zeit Jesu galt dieser Psalm in den gelehrten Kreisen Israels für messianisch.

da er in den heiligen Schriften gerade von dem Messias vorhergesagt ist, wird derselbe zu einer Bestätigung für ihn. Aber hiemit ist der Herr auf den eigentlichen Nerv in dem ganzen Gedankengang gekommen, welchen der Haß der Welt bei seinen Jüngern hervorrufen konnte. Gegenüber dem Haß gegen sie hat er auf den Haß gegen ihn, welcher der eigentliche Grund für jenen ist, hingewiesen. Aber könnte nicht dieser Haß der Welt gegen ihn ihnen selbst zum Anstoß gereichen, weil er ihnen unvereinbar mit seiner Messianität erscheinen mochte? Gegen Versuchungen in der letztgenannten Richtung — die gefährlichsten von allen Versuchungen, welche der Haß der Welt bereiten kann, weil mit dem Glauben an Jesus als den Messias Gottes alles dahinfällt — will der Herr hier seine Jünger rüsten, indem er sie daran erinnert, daß der Haß gegen ihn von dem prophetischen Geiste schon unter dem Alten Bunde vorausgesehen und vorausgesagt ist; dann kann ja jedenfalls Gott, welcher ihn vorausgesagt hat und in den heiligen Schriften hat aufzeichnen lassen, unmöglich in demselben einen Widerspruch gegen das Wesen oder die Würde des Messias erkennen.

V. 26. 27. Hat nun der Herr so in V. 22—25 von dem Hasse der Welt gegen ihn in all seiner Unentschuldbarkeit, aber zugleich in seiner Unvermeidlichkeit gehandelt, so sollen inzwischen seine Zuhörer aus diesen seinen Worten keine falschen Schlüsse zur Beruhigung ihrer selbst ziehen: sie sollen nicht meinen, daß so gewiß er der eigentliche Gegenstand des Hasses der Welt ist, sie hoffen dürfen, demselben zu entgehen, wenn er fort ist und sein Zeugnis über sich selbst als Gottes Sohn verstummt ist. Keineswegs! Ihr Zeugnis soll ja gerade denselben Inhalt haben wie das seine; es soll ebenso wie dieses ein Zeugnis von ihm sein; damit ist es ebenso geeignet, den Haß der Welt zu erregen wie sein eigenes. So kehrt Jesus mit V. 26 wieder von dem Haß gegen ihn zurück zu dem Hasse gegen seine Jünger. — Von diesem Zeugnis der Apostel wird hier nach zwei Seiten gesprochen: einerseits insofern es ein Zeugnis des Geistes, natürlich durch sie (V. 26), andererseits insofern es ein Zeugnis von ihnen selbst ist (V. 27); aber in beiden Fällen ist es ein Zeugnis von Jesus; gerade darin liegt der Grund dafür, daß dieses apostolische Zeugnis ebenso gewiß den Haß der Welt erregen wird, als Jesu eigenes Selbstzeugnis. Jener Unterschied zwischen dem Zeugnis des Geistes und ihrem Zeugnis beruht darauf, daß der apostolische Zeugenberuf einerseits solches umfaßt, was die Apostel unmittelbar durch den Geist zu wissen bekommen, während sie es

früher nicht wußten, so daß der Geist geradezu und direkt ihnen den Stoff mitteilt, (vgl. 14, 26 und besonders 16, 13), andererseits auch solches enthält, was die Apostel schon früher wußten, nämlich was sie von Jesus gehört und gesehen hatten. Aber daß in beiden Fällen der Zeugenberuf durch ein Zusammenwirken des Geistes und dieser persönlichen Werkzeuge ausgeübt wird, ist einleuchtend: wenn der Geist zeugt, dann geschieht es durch sie, deshalb wird er wieder in diesem Zusammenhang als „der Helfer" bezeichnet (vgl. 14, 15), und wenn sie aus ihrer persönlichen Erinnerung heraus zeugen, dann geschieht das unter dem Beistand des Geistes, denn der Herr hat ja kurz zuvor ihnen verheißen, daß dieser „Wahrheitsgeist" sie alles dessen erinnern wird, was er ihnen gesagt hat (14, 26). Also ob nun das apostolische Zeugnis der erstgenannten oder letztgenannten Art ist, immer ist sein Inhalt einer und derselbe: es ist ein Zeugnis von Jesus. So heißt es ausdrücklich von jenem Zeugnis „des Geistes": „er wird", sagt Jesus, „von mir zeugen." Aber dasselbe wird auch von dem persönlichen Zeugnis der Apostel angedeutet, indem Jesus nämlich als einen Beweis ihrer Tauglichkeit dafür hervorhebt, daß sie „bei ihm gewesen" sind von dem Beginn seiner messianischen Laufbahn an; darin liegt ja deutlich genug, daß das Zeugnis sich wieder um ihn drehen wird. Und darin liegt der Grund dafür, daß die Welt sie hassen wird, auch dann, wenn Jesus, der eigentliche Gegenstand ihres Hasses, fort ist; in dem apostolischen Zeugnis ist er doch beständig zugegen, in demselben lebt sein eigenes Zeugnis bis an der Welt Ende. [1])

[1]) Es heißt hier an unserer Stelle, daß Jesus ihnen den Geist senden wird; andererseits ist es Gott, dem diese Aussendung beigelegt wird (14, 16. 26). Aber da diese Sendung des Geistes auch nach diesen Stellen nicht bloß „im Namen Jesu (14, 26) d. i. um Jesu Sache zu fördern, geschieht, sondern auch auf Jesu Gebet hin (14, 16), so kann Jesus selbst als der bezeichnet werden, welcher ihn sendet (vgl. 16, 7): seine Sendung geht von Jesus aus, beruht auf ihm. Daß dieses Verhältnis an unserer Stelle hervorgehoben wird, hat seinen Grund darin, daß es gerade das Zeugnis von Jesus ist, welches hier als das Werk des Geistes bezeichnet wird. Aber „von dem Vater" sendet Jesus den Geist: da, bei dem Vater, ist nämlich der Geist vor dieser seiner Sendung, ebenso wie der Sohn da war vor seiner Menschwerdung (1, 1 f). — Über die Bezeichnung des Geistes als Wahrheitsgeist s. o. zu 14, 17; durch diesen Namen wird er gerade in seiner Eigenschaft als Zeugen-Geist charakterisiert: 1 Joh. 5, 6: „Der Geist ist es, welcher zeugt, denn der Geist ist die Wahrheit." — Wenn es endlich heißt, daß dieser Geist von dem Vater „ausgeht", so ist dabei freilich nicht an sein metaphysisches Verhältnis zu Gott zu denken — daß er

16, 1. Aber wenn Jesus so diese dunklen Zukunftsbilder vor seinen Zuhörern zeichnet, ist es einzig und allein seine Liebe zu ihnen, welche das Wort führt: mit allem, was er hier von 15, 18 an gesagt hat, hat er dem vorbeugen wollen, daß sie „Anstoß" nehmen möchten, wenn das so Vorhergesagte eintrifft, — „Anstoß" nämlich für ihren Glauben, indem sie sonst so leicht versucht werden konnten, dieses bittere Geschick unvereinbar zu finden mit ihrer Stellung als Jünger Jesu oder mit seiner Stellung als Messias und Gottes Sohn, und dadurch zum Zweifel über jenes oder dieses gebracht werden könnten. Deshalb hat er sie über den Haß orientieren wollen, welcher sie erwartet, und darum sagt er ihnen hier aufs neue noch bestimmter und mehr ins einzelne gehend diese schweren Geschicke, welche ihnen bevorstehen, vorher, und bittet sie, sich dieser seiner Vorhersagung zu erinnern, wann die Zeit kommen wird, da sie sich erfüllt. V. 2. Denn fürwahr, harte Leiden erwarten sie, und zwar von seiten ihres eigenen Volkes: ihre eigenen Landsleute werden sie aus ihrer Gemeinschaft stoßen, ja sie dem Tode übergeben, indem sie in ihrem Fanatismus meinen werden, Gott einen „Dienst" damit zu erweisen, wie wenn man ihm ein wohlgefälliges Opfer bringt.[1]) V. 3. Aber nie sollen sie vergessen, wenn dies alles über sie hereinbricht, daß die Quelle für dasselbe bei diesen Verblendeten in dem Mangel an Erkenntnis sowohl in Bezug auf Gott als in Bezug auf ihn liegt. Der Gedanke soll in ihren Leiden seine Jünger

---

von Ewigkeit von dem Vater „ausgehe", wie der Sohn von Ewigkeit vom Vater „geboren wird" —, sondern, was ja schon in dem ganz gleichbedeutenden Ausdruck, daß Jesus „ihn vom Vater senden" wird, liegt, darauf, daß er bei seiner Sendung von Gott ausgehe, Gottes Himmel verlasse; derselbe Ausdruck „von Gott ausgehen" wird ja auch von der Menschwerdung des Sohnes gebraucht (z. B. 13, 3). Wenn übrigens dies, daß der Geist vor seiner Sendung bei dem Vater war, so zweimal betont wird, so wird damit der Gedanke angedeutet, daß wie er „von Jesus" zeugt, so auch sein Zeugnis von Gott selbst stamme, — ganz wie Jesu Selbstzeugnis im letzten Grunde des Vaters Zeugnis von seinem Sohne war (durch „die Werke", worauf der Herr V. 24 hinwies). Das Verhältnis ist nämlich in beiden Fällen dasselbe: wie Jesu Zeugnis von sich selbst zugleich des Vaters Zeugnis von ihm war, so daß die Abweisung desselben der Ausdruck des Hasses sowohl gegen ihn als gegen seinen Vater war (V. 23. 24.), so ist auch das Zeugnis des Geistes von Jesus zugleich das des Vaters, so daß von dem Haß gegen dieses wieder ganz dasselbe gilt.

[1]) Unwillkürlich denkt man hiebei an den fanatischen Christenhaß eines Paulus vor seiner Bekehrung (vgl. Apostelgeschichte 8, 3 und Gal. 1, 13 ff.; Apostelgeschichte 26, 9).

aufrecht erhalten: könnten ihre wütenden Feinde den Gott, dessen Kinder sie, die Apostel sind, und den Jesus, welchem sie dienen, dann würde die Verfolgung in demselben Augenblicke aufhören, und ihr Haß sich in Liebe verwandeln; es ist die Unwissenheit — aber freilich eine tiefe, selbstverschuldete, im Haß gegen die Wahrheit gebundene Unwissenheit (15, 21—24) — welche diese zu Gewaltthat und Mord treibt. V. 4. Doch Jesus will nicht länger weder bei dem Hasse, welchen sie zu fühlen bekommen werden, noch bei der Quelle, welcher denselben unabwendbar macht, verweilen, sondern dies zugleich erklären: er bittet zum Schluß seine Zuhörer, seine Worte in ihrem Gedächtnis zu verschließen, so daß sie in der Zeit der Leiden davon Licht und Trost haben können, und spricht so zuletzt den Grund aus, weshalb er ihnen dies alles gerade jetzt und erst jetzt sagt, während er früher so nie zu ihnen von diesen Dingen gesprochen hat: nun handelt es sich für ihn darum, sie gegen den Haß der Welt zu waffnen, weil derselbe nun, wann er fortgeht, sie treffen wird, während er, so lange er in ihrer Mitte war, ihn getroffen hat; deshalb hat er so zu ihnen nicht von „Anfang" an, nämlich von seiner öffentlichen messianischen Wirksamkeit und seinem Zusammensein mit ihnen (15, 27) gesprochen, aber deshalb muß er jetzt ihnen all dies sagen.[1])

---

[1]) Wenn der Herr hier von seiner Vorhersagung in Bezug auf den Haß der Welt gegen seine Jünger sagt, daß „er ihnen dies nicht von Anfang an gesagt habe", so scheinen damit zu streiten — zwar nicht Vorhersagungen, wie die Matth. 24, 9 (vgl. Mark. 13, 9; Luk. 21, 17), denn diese fallen, ganz wie die Vorhersagung an unserer Stelle, in die Zeit, nachdem der Herr sich von dem Volke zurückgezogen hat, und damit wie diese in die Zeit nach dem Aufhören seiner öffentlichen Wirksamkeit, so daß sie nicht mehr als diese damit im Widerspruch stehen, daß er über diese Dinge „vom Anfang" seines öffentlichen Auftretens an geschwiegen hat — wohl aber Stellen wie Matth. 5, 10 ff.; 10, 16 ff.; Luk. 6, 22 ff.; 12, 4 ff., die ja unleugbar einem früheren Stadium in der Wirksamkeit des Herrn angehören. Die Sache ist jedoch die, daß alle diese früheren Vorhersagungen einen anderen Charakter haben, als die Vorhersagung an unserer Stelle, da keine von jenen diese prinzipielle Beleuchtung des Hasses der Welt enthält, welche für unsere Stelle gerade charakteristisch ist, wo dieser Haß auf seine tiefsten Wurzeln zurückgeführt wird: einerseits der Gegensatz zwischen den Jüngern und der Welt, andererseits die auf Verhärtung beruhende Unbekanntschaft mit Jesus und mit seinem Vater, ja die positive Feindschaft gegen Gott selbst und gegen seinen Gesandten. Eine solche Aufklärung über den Haß der Welt, eine solche prinzipielle, auf sein innerstes Wesen eingehende Orientierung über denselben sucht man vergebens in einer jener früheren Vorhersagungen; diese Dinge verbarg Jesus bis auf den Augen-

4) 16, 5—28. Jesu letzte Worte in dem durchgenommenen Abschnitt haben aufs neue seine Apostel an das für sie so namenlos Schwere erinnert, daß er nun von ihnen scheiden muß; doppelt schwer muß es ihnen ja jetzt geworden sein, da er den Schleier von der Zukunft hinweggezogen hat, welche sie nach seinem Scheiden erwartet. Kein Wunder denn, daß Jesus nun aufs neue dazu übergeht, sie in Anlaß dieses seines Weggehens zu trösten, wodurch seine Rede wieder denselben Zweck bekommt, welchen sie schon in ihrem ersten Teil, Kap. 14, hatte. Die Folge davon ist wieder eine nahe Verwandtschaft zwischen diesen beiden Teilen auch in Bezug auf den Inhalt. Was nämlich der Herr hier seinen Zuhörern zum Trost gegen die Bitterkeit des Abschieds vorhält, ist zunächst das Kommen des Geistes (16, 5—15), darnach das Wiedersehen mit ihm selbst (16, 16—24) und endlich die damit eingeleitete vollkommenere Gemeinschaft mit ihm und mit dem Vater (16, 25—28), — alles Gedanken, welche uns schon in Kap. 14 begegneten. Unser Abschnitt kann in die drei hier angegebenen Unterabteilungen geteilt werden.

a. 16, 5—15. In dem ersten dieser Abschnitte verheißt also Jesus seinen Aposteln denselben Ersatz für ihren drohenden Verlust, auf den er sie bereits 14, 5—17 verwies: das Kommen des Geistes zu ihnen. Trotz dieser Gemeinsamkeit des Gegenstands besteht doch ein nicht geringer Unterschied zwischen diesen beiden Verheißungen; 14, 15—17 gab der Herr noch keine Erklärung über das Werk des Geistes, abgesehen von der Andeutung, welche in dem Namen „Helfer" liegt, womit der Geist da bezeichnet wurde; auch auf dem späteren Punkt in dem ersten Teil jener Rede, wo er auf dasselbe Thema zu sprechen kam, 14, 26., ging er in dieser Beziehung nicht weiter als bis zu der Aussage, daß das „Helfer"-Werk dieses Geistes darin bestehen sollte, daß er sie unterweisen sollte, wozu 15, 26 die Erklärung gefügt wurde, daß der Geist von Jesus zeugen sollte, nämlich durch diese seine Jünger. Ganz anders, bestimmt und ins einzelne gehend, lautet nun die Rede in unserem Abschnitt. Hier geht der Herr ausführlich ein auf dieses Werk des Geistes und zwar ebensowohl gegenüber „der Welt" wie gegenüber den Jüngern,—

blick, wo sein Fortgang vor der Thür stand und es also galt, die Jünger zu rüsten, daß sie diesem Haß in der rechten Weise begegnen konnten; erst hier läßt er sie einen Blick in diesen Abgrund werfen und zeigt ihnen dies schreckliche Mysterium: den Haß gegen Gott als die letzte Quelle des Hasses gegen sie.

eine Unterscheidung, die übrigens rein formell ist, zumal der Geist eben durch die Jünger und mit ihnen gegenüber der Welt wirken soll. — Der Gesichtspunkt, unter dem Jesus hier das Werk des Geistes darstellt, ist nun der, daß die Nähe des Geistes bei seinen Jüngern ihnen zu größerem Nutzen gereichen wird, als die Fortsetzung der persönlichen Gemeinschaft Jesu mit ihnen, und daß dieser größere Nutzen wieder gerade darauf beruht, daß der Geist nach seinem Weggang kommt; wie der Geist überhaupt dann erst zu ihnen ausgesendet werden kann, so wird auch erst nach diesem seinem Weggang, ja erst auf Grund desselben das Werk des Geistes seinen vollen Inhalt bekommen und seine volle Kraft gegenüber „der Welt" zeigen. Hier ist also ein unverkennbarer Fortschritt in den Gedanken: hieß es 14, 15—17, daß der Geist den Jüngern Ersatz für den Verlust Jesu bringen solle, so lernen sie hier, daß sie in und mit dem Geiste einen positiven Gewinn empfangen werden: dadurch ist dann der in dem Kommen des Geistes enthaltene Trost ein außerordentlich viel reicherer und vollerer geworden. — Aber in naher Verbindung mit dem größeren Trost, welchen unser Abschnitt so den Zuhörern bringt, steht es nun auch, daß Jesus hier näher eingeht auf die Beschaffenheit seines Abschieds von ihnen; sie können es besser vertragen, wenn sie eine eingehendere Erklärung darüber jetzt vernehmen, da sie zugleich einen so viel reicheren Trost empfangen. In Kap. 14 hieß es noch, daß der Herr, wenn er sie nun bald verlasse, wieder zu ihnen kommen werde (14, 18 ff.), und daß diese seine Wiederkunft eine fortgesetzte und bleibende Gemeinschaft mit ihnen einleiten werde, wenn auch angedeutet wurde, daß dieselbe anderer Art werden solle als die, welche sie bis jetzt mit ihm verbunden hatte (V. 21 ff.). Hier dagegen wird ihnen nun geradezu gesagt, daß die Zeit kommen werde, wo sie ihn nicht mehr sehen werden, daß also die Gemeinschaft, welche er ihnen dort in Aussicht stellte, eine rein geistige sein werde, während seine sinnliche Nähe bei ihnen für immer vorbei ist. Aber dies müssen sie jetzt zu vernehmen im stande sein, nachdem ihnen zuvor gesagt ist, wie der Geist für sie mehr als aufwägen wird, was sie scheinbar verloren hatten.

V. 5. 6. Bei allem, wovon Jesus hier zu seinen Aposteln gesprochen hat von 13, 31, ja von 13, 21 an, ist ja der Gedanke die Voraussetzung und Veranlassung gewesen, daß er nun im Begriff stehe, sie zu verlassen. Dieser selbe Gedanke war in den allerletzten Worten in dem vorhergehenden Abschnitt seiner Rede zum Ausdruck gekommen, wo er durch das Wort: „Das sagte ich euch nicht von

Anfang an, weil ich bei euch war", doch geradezu sein Zusammensein mit ihnen als eine nun abgeschlossene Vergangenheit bezeichnet hatte. Je weiter die Rede fortschritt, desto mehr mußten sie ja auch die Gewißheit und die Nähe dieses Abschiedes einsehen, wie fest sie sich auch an die Gemeinschaft mit ihm als an etwas klammerten, dessen sie nicht verlustig gehen könnten. Aber je mehr es ihnen so einleuchtend wurde, daß die Scheidung nun unwiderruflich und unabwendbar vor der Thür stand, desto mehr lähmte sie die Trauer darüber, — in dem Grade, daß selbst die Frage, wohin er denn eigentlich jetzt gehen wolle, wie wenig Klarheit sie auch darüber hatten, allmählich auf ihren Lippen und in ihren Herzen erstarb: sie kamen mit ihren Gedanken nicht weiter als bis zu dem einen: „Er verläßt uns!" Früher, ehe sie noch diese bittere Scheidung recht gefaßt hatten, und ehe sie in dumpfer Trauer erstarrt waren, hatten sie nach diesem „Wohin" gefragt;[1]) nun kommen sie nicht weiter, als dahin auf dies schreckliche „Wovon", — fort von ihnen geht er, da kann es ja gleichgültig sein, wo er hingeht. Das ist der Seelenzustand der „Elfe" auf dem Punkte, wo wir uns jetzt befinden. V. 7. In das drückende Dunkel dieser Trauer will nun der Herr das Licht des Trostes fallen lassen. Im Gegensatz zu dem Irrtum, der sich in der dumpfen Verzweiflung der Jünger offenbart — war ja doch sein Weggehen für sie nicht ein Verlust, sondern ein Gewinn! — sagt er ihnen die „Wahrheit": es ist „gewinnbringend" für sie, daß er jetzt weggeht; denn sein Weggang ist die Bedingung dafür, daß „der Helfer" kommen kann, der Geist der Wahrheit, welchen er ihnen zuvor verheißen hat, und welcher sie niemals verlassen, sondern bei ihnen ewiglich bleiben wird (14, 16).

Aber wie dies, was ihnen bloß eine Quelle des Jammers und Elends zu sein schien, daß Jesus sie nun verläßt, wirklich zu ihrem Gewinn ausschlagen kann, das beweist der Herr darauf noch durch Schilderung der Beschaffenheit und des Wertes, welchen das Werk des Helfers hat, wenn er nun kommt um Jesu Stelle bei ihnen einzunehmen. Diese Schilderung, welche also bezweckt ihnen zu zeigen, was sie durch das Kommen „des Helfers" gewinnen werden, geht davon aus, daß dieser „Helfer" Jesu Werk auf Erden weiter führen wird, und zwar so, daß die Kraft und Fülle seines Werkes

---

[1]) Nämlich 14, 5; dagegen gehört die Frage des Petrus 13, 36 nicht hierher: dieselbe wird ja nach dieser ganzen Rede Jesu geäußert auf der nächtlichen Wanderung zum Ölberge s. z. d. St.

eben auf Jesu Weggang beruht und denselben voraussetzt. Diese Wirksamkeit des Geistes wird in zweifacher Hinsicht nachgewiesen: gegenüber der Welt, V. 8—11, und gegenüber den Jüngern, V. 12—15. Doch sind dies, wie oben bemerkt, in Wirklichkeit nur zwei Teile eines Ganzen: Durch die Jünger wird „der Helfer" seinen Beruf gegenüber der Welt ausführen, so daß genau genommen gerade ihnen gegenüber die Entfaltung in dem Werk des Geistes unmittelbar zur Erscheinung kommt, — was ja auch mit dem Gesichtspunkt für den ganzen Nachweis des Gewinnes bei Jesu Weggang stimmt, welcher in jenen Worten: „es bringt euch Gewinn, daß ich weggehe", aufgestellt war. — V. 8—11. Zuvörderst spricht der Herr also davon, was der Wahrheitsgeist gegenüber „der Welt", der ganzen Menschheit, ausrichten wird. Schon darin spricht sich ein wesentlicher Fortschritt aus: so lange Jesus persönlich auf Erden wirkte, war die Arbeit für das Reich Gottes auf das einzigste Volk Israel eingeschränkt; nun nach seinem Weggang wird diese Schranke fallen und alle Volkstümer, die ganze Welt, der Gegenstand der Arbeit werden. V. 8. Aber das Werk, welches der Geist dann üben wird, wird nun so bezeichnet, daß er die Welt ihres Unrechts in dreifacher Hinsicht überführen wird: in Bezug auf die Sünde, die Gerechtigkeit und das Gericht. Die Werkzeuge dieses Berufs — denn selbstverständlich ist das Gericht nicht in seiner unmittelbaren Geistigkeit thätig gedacht — sind natürlich zuerst und vornehmlich die Apostel, sodann die von ihnen repräsentierten Gläubigen überhaupt (vgl. 14, 12. 15. 21); das Mittel dazu ist das Zeugnis von Jesus (s. u. V. 13 ff. und 15, 26 f.); das Werk selbst besteht in geistesmächtigem Zeugen, welches wirklich im stande ist, die Welt zu „überführen", wiewohl damit noch nicht gegeben ist, daß die Welt sich dadurch zu der Umkehr und zu dem Glauben bringen lassen wird, welche der letzte Zweck des Zeugnisses und der „Überführung" ist: die Welt kann sehr wohl sich gegen dies überführende Zeugnis verhärten und sich vor seinem Einfluß verschließen, obwohl das Gericht in die Tiefe des Herzens dringt: aber selbst in diesem Fall hat der Geist ja gesiegt. V. 9. Der erste Punkt, auf welchem der Geist die Welt ihres Unrechts überführen wird, ist dann „die Sünde", d. h. die Welt soll dessen überführt werden, daß sie sich der Sünde schuldig gemacht hat. Und den Grund und das Recht des Geistes dieses Zeugnis gegen die Welt abzulegen, giebt Jesus in den Worten an: „Weil sie — nämlich die Menschen in der Welt — nicht an mich glauben". Es ist also der Unglaube gegen Jesus,

welchen die Welt als eine Sünde anzusehen lernen soll. Die Welt meint, daß sie sowohl gültigen Grund für ihren Unglauben und deshalb auch Recht zu ihrem Unglauben habe; der Geist wird sie ein anderes lehren. Offenbar ist dies der Hauptpunkt in diesem Geisteswerk gegenüber der Welt: soll die Stellung der Welt zu Jesus und seiner Sache überhaupt die richtige werden, dann muß der Anfang damit gemacht werden, daß sie einsieht, sie sündige mit ihrem Unglauben: auf diesen Punkt muß der Angriff sich richten. Aber wie nun der Geist die Welt von der Sünde, die in dem Unglauben gegenüber Jesus liegt, überführen soll, das wird darauf näher in den beiden folgenden Versen ausgesprochen. V. 10. Er wird, heißt es zuvörderst, die Welt überführen von ihrem Unrecht „in Bezug auf die Gerechtigkeit", und das soll der Geist thun und thun können, „weil Jesus zum Vater geht und seine Jünger ihn nicht mehr sehen". Wurde in dem vorhergehenden Verse von der Sünde der Welt gehandelt, so handelt es sich hier um die Gerechtigkeit Jesu; die soll der Gegenstand für die überführende Thätigkeit des Geistes gegenüber der Welt sein, und zwar auf Grund seines Hingangs zum Vater und seiner Trennung von den Jüngern. Die Welt — historisch repräsentiert von Israel — hatte sich durchaus verkehrte Begriffe von der „Gerechtigkeit" Jesu gemacht. Sie hatte in ihm nichts anderes gesehen, als einen gewöhnlichen sündigen Menschen, der sich gotteslästerlicher Weise vermaß „Gott gleich zu sein" (5, 18; 10, 33); dieses Urteil der Welt über ihn wurde ja auch das entscheidende: als ein Missethäter ward er an das Holz des Fluches gehängt. Das ist klar: soll die Welt nun lernen, ihren Unglauben gegenüber Jesus als eine Sünde (V. 9) anzusehen, so muß sie zuerst und vor allem lernen, anders über seine „Gerechtigkeit" zu urteilen. Dieselbe kommt dann nach der ganzen Natur des Verhältnisses hier nicht zunächst als persönliche Unschuld in Betracht, als bestände sie darin, daß Jesus nicht jener Sünder, Gotteslästerer u. s. w. sei, für den ihn die Welt ansah. Warum es sich für die Welt, wenn sie glauben soll, handelt, ist ja nicht, daß Jesus ein gerechter Mensch sei, sondern daß er Gottes Sohn sei. Seine „Gerechtigkeit" bezeichnet daher hier die Eigenschaft an ihm, daß er recht hatte mit seiner Behauptung, Gottes Sohn zu sein; daß er recht hatte in diesem Punkt, und daß die Welt unrecht hatte, indem sie ihm die Anerkennung als Gottes Sohn verweigerte, das ist es, wovon der Geist die Welt überführen wird. Und das auf Grund des Hingangs Jesu zum Vater. Indem Jesus in

der Weise die Welt verläßt, daß er zu seinem Vater geht, eingeht in die Gottesherrlichkeit zur Rechten des Vaters, ist damit der Beweis gegeben für seine Gerechtigkeit in der hier behandelten Bedeutung; wird der Geist die Welt dessen überführen, dann ist sie ihres Unrechts in Bezug auf die Frage nach seinem Recht, sich Gottes Sohn zu nennen, zugleich überführt. Aber der Anfang zu dieser seiner Verherrlichung und zugleich der in den Bereich menschlicher Wahrnehmung fallende Teil derselben ist Jesu Auferstehung von den Toten. Sie ist es deshalb, wovon der Geist durch die Apostel Zeugnis ablegen muß, soll er es der Welt einleuchtend machen, in wie hohem Grade ihre Anschauung von Jesus eine unrichtige gewesen ist; [1]) „überführt" der Geist hier die Menschen, dann hat er „die Welt von ihrem Unrecht in Bezug auf die Gerechtigkeit (Jesu) überführt". [2]) Aber wenn der Herr nicht dabei stehen bleibt, als den Grund für dieses Zeugnis des Geistes, seinen „Hingang zum Vater" zu benennen, sondern hinzufügt: „Und ihr seht mich nicht mehr", so will er damit sein Weggehen als ein endgültiges bezeichnen, welches für immer dem Schauen der Jünger ein Ende macht: in der Weise geht er zum Vater, daß es mit seiner sinnlichen Nähe bei ihnen ein Ende hat. Da nun der Herr in dem früheren Teil seiner Rede — 14, 18 ff.; vgl. 16, 16. 22 — den Aposteln ein Zurückkehren nach seinem Tode verhieß, so hat er hier ihnen sagen wollen, daß das Zusammensein mit ihm, welches ihnen dann bevorsteht, nicht ein dauerndes sein wird, daß dasselbe vielmehr abgebrochen und aufgehoben werden wird, wenn dieses sein Weggehen zum Vater endlich

---

[1]) Deshalb sehen wir auch die Apostel in ihrer Verkündigung die Auferstehung Jesu in ihrem scharfen Gegensatz zu dem Urteil betonen, welches Israel über Jesu Anspruch, als Gottes Sohn anerkannt zu werden, gefällt hatte, indem es ihn vernichtete, vgl. Stellen wie Apostelgeschichte 2, 23 ff. 36; 3, 15; 5, 30; 10, 39 ff. Diese und ähnliche Stellen zeigen uns eben, wie dieses Zeugnis des Geistes über das Unrecht der Welt in Bezug auf die Gerechtigkeit Jesu abgelegt wurde.

[2]) Der Gedanke an unserer Stelle ist nahe verwandt mit Pauli Wort 1 Tim. 3, 16: der, welcher geoffenbaret wurde im Fleisch, gerechtfertigt wurde im „Geist", d. h. der im Fleische geoffenbarte Christus wurde erwiesen als der, der er in Wirklichkeit war, da er nicht mehr in jener fleischlichen Daseinsform existierte, sondern — vermöge der Auferstehung — in eine neue, höhere, geistliche eingetreten war (vgl. des Verfassers Briefe des Apostels Paulus II, S. 423 ff.), nur daß Paulus von dem durch den Übergang Jesu zum geistlichen Dasein gegebenen realen, objektiven Beweise für seine „Gerechtigkeit" spricht, während der Herr von der Arbeit des Geistes redet, die Welt dessen zu „überführen".

stattfinden wird (bei der Himmelfahrt). Hat er dann gleichwohl in jenem ersten Teil seiner Rede ein bleibendes Zusammensein (14, 23) angedeutet, so ist dasselbe also damit als ein unsinnliches, geistiges bezeichnet (vgl. Matth. 28, 20). — Des Herrn Meinung bei dieser dunklen Aussage in unserem Verse ist also die: der Geist wird, indem er von der Verherrlichung Jesu zeugt, infolge wovon er die Erde mit seinem sinnlichen Dasein verläßt, die Welt überführen, in wie hohem Maße sie unrecht hat in ihrer Verkennung der Gerechtigkeit Jesu, indem sie es als freche Gotteslästerung von ihm angesehen hat, daß er sich Gottes Sohn nannte, eine Selbstbezeichnung, welche doch durch seine Erhöhung zu göttlicher Herrlichkeit als volle Wahrheit erwiesen ist, so daß damit sein Anspruch, als der anerkannt zu werden, welcher Gott zum Vater hat, als vollständig gerechtfertigt bewiesen ist. — V. 11. Darnach wird der Geist die Welt dahin führen, daß sie in ihrem Unglauben eine Sünde erkennt, indem er sie „ihres Unrechts in Bezug auf das Gericht überführt" und zwar „auf Grund davon, daß der Fürst dieser Welt gerichtet ist". Ebenso wie die Welt unrecht hat in Bezug auf die „Gerechtigkeit" Jesu, so hat sie auch unrecht in Bezug auf das Gericht, die verurteilende Entscheidung, welche durch seine Veranlassung, nämlich durch seinen Tod stattgefunden hat. Daß durch Jesu Tod ein Gericht sich vollzog, darin hat die Welt recht. Aber unrecht hat die Welt mit ihrer Meinung, über wen das Gericht erging, wer der Verurteilte war. Die Welt meint, es sei Jesus gewesen: sie sieht in dem Tode des Herrn den faktischen Ausdruck dafür, daß er schuldig gewesen sei — da ja Gott ihn nicht vor dem Tode bewahrte — und damit Gottes eigenes Urteil über ihn, sein Wirken und sein ganzes Werk. Aber hierin hat die Welt unrecht. Es war ein ganz anderer, welcher damals gerichtet wurde, nämlich „der Fürst dieser Welt", d. i. der Teufel (14, 30). Für ihn war der Tod Jesu ein vernichtendes „Gericht": seine Macht und Herrschaft empfing dadurch ihre Todeswunde. Denn in und mit dem Tode Jesu ist die Erlösung gestiftet und damit die Machtstellung Satans auf Erden prinzipiell gebrochen (vgl. Kol. 2, 15). Und dieses große „Unrecht" in der Anschauung über das durch Jesu Tod geschehene Gericht — als wenn Jesus selbst dadurch getroffen wäre und nicht vielmehr der große Widersacher alles seines Thuns, Satan, — dieses „Unrechts" der Welt wird nun der Geist die Welt „überführen". Aber daß nun Jesu Tod faktisch ein solches Gericht über den Teufel enthielt, zeigte sich wiederum bei der Verherrlichung

Jesu, ja schon bei seiner Auferstehung, die ja die faktische Erklärung von seiten Gottes darüber ist, daß der Sieg über Sünde, Tod und Satans Reich nun erstritten ist; das Zeugnis des Geistes von diesem Gericht über Satan ergeht also, wie das Zeugnis über die Gerechtigkeit Jesu gerade durch die Verkündigung von dem „Hingang Jesu zum Vater". —

V. 12—15. In dem weiteren Verlauf seiner Rede handelt der Herr von der Stellung seiner Jünger als der Rüstzeuge für das Zeugenwerk des Geistes gegenüber der Welt: der Geist wird sie durch seine unterweisende Anleitung ausrüsten zu jenem die Welt „überführenden" Werke, welches er durch sie ausüben will.

Eine solche Ausrüstung durch den Geist ist nämlich für sie notwendig, und gerade als Fortsetzung ihrer Unterweisung durch Jesus, welche dadurch ihre Vervollständigung und ihren Abschluß erhält. V. 12. Denn Jesus selbst hat ihnen nicht die ganze Wahrheit mitteilen können, welche der Inhalt und das Mittel ihres Apostelberufs sein soll; im Gegenteil, jetzt, wo er sie verlassen wird, muß er ihnen bezeugen, daß er ihnen noch „viel" zu sagen hat — viele Teile jener Wahrheit, deren Träger sie sein sollen, aber welche er ihnen nicht sagen kann, weil ihre geistige Entwicklung noch nicht soweit fortgeschritten ist, daß sie dieselben „tragen", d. h. verstehen und sich aneignen können.[1]) V. 13. Aber hier wird der „Wahrheitsgeist" das Mangelnde ersetzen. Er wird nämlich, wenn er kommt, sie „in die ganze Wahrheit leiten": die religiöse Wahrheit in dem ganzen Umfang, in welchem sie als Zeugen des Herrn und als Werkzeuge des Geistes dieselben kennen müssen, soll ihnen durch ihn mitgeteilt werden. Und wie sicher können sie nicht darüber sein,

---

[1]) Ohne uns auf die Festsetzung des Umfangs oder Inhalts dieses „Vielen" einzulassen, welches Jesus den Aposteln während seines Zusammenseins mit ihnen nicht mitteilen konnte — jeder Versuch in dieser Richtung wird ja schon durch den Umstand ausgeschlossen, daß die knappen Nachrichten in unseren Evangelien es uns unmöglich machen, uns einen klaren Begriff von der Ausdehnung der Unterweisung der Apostel durch Jesus während dieses Zusammenseins zu bilden — dürfen wir doch davon ausgehen, daß der Umfang der Wahrheitserkenntnis der Apostel bei Jesu Hingang ein ganz bedeutend geringerer war, als er durch die Erfüllung der Verheißung hier V. 13 wurde. Doch muß sowohl nach der Natur der Sache als nach dem Worte des Herrn an unserer Stelle festgehalten werden, daß etwas positiv Neues in dem Sinne, daß es ohne Grundlage und Anknüpfung an die persönliche Unterweisung Jesu gewesen wäre, dieser Zuwachs nicht enthalten hat: vgl. 14, 26.

daß es wirklich die Wahrheit ist, in welche sie so hineingeführt werden, wie ruhig können sie sich dann nicht dieser „Anleitung" des Geistes übergeben! Dieser Geist soll ja nicht „von sich selber reden", aus seinem eigenen Ich als einer isolierten, von dem Gott der Wahrheit verschiedenen Persönlichkeit — das ist ja überhaupt nicht die Stellung des Geistes Gott gegenüber, so wenig es die des Sohnes ist (7, 17; 14, 10) —; nein, seine Unterweisung soll in der innersten Einheit mit Gott stattfinden: er soll reden „was er hört" von Gott selber, er wird sie nichts anderes lehren, als was er selbst von Gott entnimmt, vermöge der auf der Wesenseinheit ruhenden innerlichen Gemeinschaft, worin er — wie Jesus (8, 26. 40; 15, 45) — während dieser seiner Wirksamkeit, mit dieser Quelle aller Wahrheit steht. Und namentlich soll dann diese Unterweisung des Geistes darin bestehen, daß er ihnen „das Zukünftige verkündigen wird": alles nämlich, was die Apostel von dem Entwicklungsgang des Gottesreiches, dessen Diener sie werden sollen und dessen Ausbreitung ihre Lebensaufgabe ist, zu wissen brauchen.[1]) V. 14. Aber dieses Werk des Geistes steht im tiefsten Zusammenhang mit dem des Herrn: durch seine Unterweisung soll der Geist Jesus „verherrlichen", dahin wirken, daß Jesus mehr und mehr nach seinem wahren Wesen, in seiner wahren Herrlichkeit erkannt werde. Denn je mehr der Geist die Apostel erleuchtet und sie zu dem Zeugenwerk befähigt, so daß ihr Zeugnis recht klar und deutlich, recht geistesmächtig und überzeugend lautet, desto mehr „Herrlichkeit" gewinnt Jesus in den Augen der Menschen, indem die Geistesmacht dieser Zeugen auf ihn, dessen Zeugen sie sind, zurückgeführt wird. Und das mit Recht; denn „aus dem Meinen", sagt der Herr, „wird der Geist es nehmen und euch verkündigen." Das heißt: die Wahrheit, welche der Geist so die Apostel lehrt, und deren Besitz sie zu solchen geistesmächtigen Zeugen macht, die siegreich gegen alle feindlichen Mächte kämpfen können,

[1]) Solche Ausblicke in die Zukunft des Gottesreiches, welche wir bei einem Paulus Röm. 11, 25 ff.; 1 Thess. 4, 13 ff. oder bei einem Petrus 2 Petr. 3, 10 ff. oder bei einem Johannes in seiner „Offenbarung" lesen, zeigen uns die Erfüllung dieser Verheißung. — Man bemerke übrigens, wie diese Verheißung des Herrn auch, und zwar keineswegs zuletzt oder am wenigsten, für den Teil des Zeugenberufs der Apostel gilt, der nicht bloß auf ihre Zeit, sondern auf alle Zeiten berechnet ist: ihre Abfassung von Schriften. In Wirklichkeit ist die Inspiration der neutestamentlichen Schrift hier von dem Herrn selbst bestimmt bezeugt, — sowohl die Glaubwürdigkeit als die Zulänglichkeit der Schrift („Die ganze Wahrheit"). Vgl. 14, 26.

diese Wahrheit ist die des Herrn; er ist ihr Inhaber und Träger, es giebt keinen Teil der göttlichen Wahrheit, ohne daß dieselbe zuerst und vor allem sein Eigentum ist, ja ohne daß dieselbe in seiner gottmenschlichen Person enthalten und eingeschlossen ist, in ihm, welcher selbst „die Wahrheit ist" (14, 6). V. 15. Aber wenn Jesus oben (V. 13) sagte, daß der Geist reden werde, „was er höre", nämlich von Gott, und wenn er hier gesagt hat, daß er es von dem Seinen nehmen werde, so besteht zwischen diesen beiden Aussagen kein Widerspruch. Denn der ganze Wahrheitsbesitz des Vaters ist zugleich der seines Sohnes, — ein Verhältnis, welches während des Erniedrigungsstandes, da der Sohn alles was sein war, in die Hand des Vaters gegeben hat, um als sein „Diener" sich dasselbe zur Ausführung seines Werkes geben zu lassen, seinen Ausdruck in dem beständigen ununterbrochenen Strom der Wahrheitsmitteilung empfing, welcher von dem Vater zu ihm ging (s. 5, 30; 8, 26. 40), welcher aber nach der Erhöhung Jesu — und von dieser Zeit spricht der Herr ja — wiederkehrt, um zu werden, wie es von Ewigkeit her gewesen war, da Gottes erhöhter Sohn den ganzen Wahrheitsbesitz des Vaters zu unmittelbar persönlichem Eigentum hatte, so daß es nun von ihm heißen kann, daß in Christo alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis vereinigt sind (Kol. 2, 3).

b. 16, 16—24. Wie der eben betrachtete Abschnitt, 16, 5—15, in Parallele steht zu der Verheißung 14, 15—17, ja eigentlich nur deren vollere Wiederholung ist, so steht das nächste Stück der Rede, 16, 16—24, in einem ähnlichen Verhältnis zu 14, 18—24, indem Jesus hier wesentlich die dort schon gegebene Verheißung wiederholt, daß er nach seinem jetzt unmittelbar bevorstehenden Weggang von den Aposteln sie bald wieder sehen werde, — wobei er, ebenso wie 14, 18 ff., auf seine Offenbarungen als des Auferstandenen blickt, die ihnen zu teil werden sollen. Und indem er diese seine Verheißung wiederholt, macht er sie zugleich aufmerksam auf den Gewinn, welchen sie davon haben werden, daß er die jetzige Gemeinschaft abbricht, um durch sein Wiedersehen mit ihnen eine neue einzuleiten, indem er den Unterschied in ihrem Verhältnis zu ihm hervorhebt, welcher zwischen der Zeit, wo er mit ihnen als der Auferstandene zusammen sein wird, und der Zeit, welche sie bisher zusammen zugebracht haben, besteht.

V. 16. Hat nun der Herr V. 7—15 so seinen Zuhörern einen reichen Trost in Anlaß seines Weggehens gegeben — oder richtiger ihnen wiederholt, so will er hier ihnen einen andern geben — oder

wiederholen, weshalb er an die Spitze dieses neuen Abschnitts seiner Rede eine wiederholte Aussage über seinen nahe bevorstehenden Weggang selbst stellt: „ein Kleines noch — und ihr seht mich nicht mehr.“ Aber er fügt sofort den Trost hinzu: „wieder ein Kleines — und ihr werdet mich sehen“, nämlich als den von Tod und Grab Zurückgekehrten. V. 17. 18. Die Apostel verstehen seine Rede durchaus nicht, und einige unter ihnen fragen einander nach der Meinung dieser seiner Worte, indem sie zu diesen — als ebenso für sich unverständliche — seine Äußerung V. 5 fügen, daß er nun „zum Vater gehe.“ Was hierbei ihnen das Dunkelste von allem war, das war seine Rede von einem Wiedersehen. Daß er nun bald von ihnen getrennt werde, das verstanden sie; daß diese Trennung durch seinen Tod herbeigeführt werde, dieser schreckliche Gedanke hatte nach seinen bestimmten und wiederholten Vorhersagungen jedenfalls vor ihnen als eine grauenvolle Möglichkeit zu dämmern angefangen; aber was konnte er denn mit diesem Wiedersehen meinen, welches er ihnen in Aussicht stellte, und welches in einer kleinen Weile stattfinden werde? Und doch —, wie gerne sie auch über diesen dunklen Punkt Klarheit bekommen hätten, sie wagten nicht den „Meister“ darnach zu fragen; sie hatten ein heimliches Grauen davor, wenn die Decke von seinen Worten gezogen würde, Aug' in Aug' einem Furchtbaren gegenüber zu stehen, nämlich Gewißheit über das zu bekommen, was sie jetzt nur sich als möglich dachten. V. 19. Jesus verstand aus ihrer Flüsterrede, daß sie trotz ihrer Stummheit „ihn zu fragen wünschten“, da in ihrem Innern ein Kampf zwischen jener Furcht vor der zu erwartenden Klarheit und diesem Verlangen darnach entstanden war: aus diesem entsprang der Wunsch, aber jene verschließt ihren Mund; so antwortet er ihnen dann ungefragt. Doch nicht so, daß er ihnen die Sache erklärt, sondern so, daß er sie auf dieselbe vorbereitet, indem er in bildlicher Rede vor ihnen die Traurigkeit, welche sie erwartet, als Durchgang zur Freude und die Freude als von der Traurigkeit bedingt (V. 20. 21) hervorhebt, worauf er seine Verheißung über das frohe Wiedersehen wiederholt (V. 22 ff.).

V. 20. 21. Er beginnt damit, daß er Traurigkeit und Freude einander in einem doppelten Gegensatz gegenüber stellt: ihre Traurigkeit — und der Welt Freude; deren Traurigkeit — und ihre Freude. Sie werden „weinen und jammern“, nämlich um das, was sie jetzt in wenig Stunden erleben werden, um seinen Tod; aber für die Welt wird eben dies eine Quelle des Jubels und der

Freude sein, indem die Welt, von den Leitern Israels repräsentiert, durch seinen Tod meint, über den Verhaßten triumphiert zu haben. Aber ihre Trauer wird eine selige Verwandlung erfahren: dieselbe wird zur Freude werden, wenn sie nämlich nach seiner Auferstehung ihn wiedersehen. Und dies letztere macht er ihnen klarer durch eine bildliche Rede, die nicht allein schildert, wie Traurigkeit sich in Freude verwandeln kann, sondern vor allem zeigt, wie es eine Freude giebt, welche von Traurigkeit bedingt ist: ohne Geburtswehen keine Mutterfreude! So verhält es sich auch mit ihnen: ohne die große Traurigkeit über seinen Tod konnten sie nicht die größere Freude bei dem Wiedersehen mit ihm als dem Auferstandenen erfahren, wodurch ihr schwacher Glaube, ihre bange Hoffnung, welche beide fast in ihrem Schmerze unterliegen, so unendlich viel herrlicher gekrönt werden, als sie es auch nur für möglich gehalten haben. V. 22. Diese ausdrückliche Anwendung des Bildes von dem gebärenden Weibe auf sie giebt der Herr selbst. Auch sie haben nun „Betrübnis" schon bei dem Gedanken an den Weggang Jesu, wie das Weib mit Grauen „ihrer Stunde" entgegen sieht; diese ihre Betrübnis wird noch erhöht, wenn das, wovor ihnen nun graut, wirklich eintrifft, ebenso wie die Schmerzen des Weibes sich tausendfach vermehren, wenn die Wehen sich einfinden. Aber aus dieser ihrer Betrübnis heraus wird die Freude geboren, wenn Jesus „sie wiedersieht", eine Freude solcher Art, daß „niemand sie von ihnen nimmt", eine tiefe, selige, von allen äußeren Schicksalen unabhängige Freude (s. oben zu 14, 18). V. 23. Aber indem der Herr ihnen so ein glückliches Wiedersehen verheißt, unterläßt er zugleich nicht, sie darauf vorzubereiten, daß die durch dies Wiedersehen eingeleitete Zeit ein anderes Gepräge tragen wird als ihr Zusammensein mit ihm in diesen Jahren vor seinem Tode: „an dem Tage", d. i. an dem Tage des Wiedersehens und in der Zeit, welche für euch mit diesem Wiedersehen beginnt — also in jenen vierzig Tagen: Apostelgeschichte 1, 3 — „werdet ihr **mich** um nichts bitten; worum ihr den **Vater** bittet, das wird er euch geben in meinem Namen." So lange Jesus in seinen Fleischestagen mit seinen Aposteln zusammen war, waren sie gewohnt gewesen, so oft ihnen etwas fehlte, zu ihm mit ihren Bitten zu gehen. Darin wird während ihres Zusammenseins mit ihm als dem Auferstandenen eine Veränderung vorgehen, worin der Charakter dieser Zeit als der einer Übergangszeit hervortreten wird. Sie werden in dieser Zeit auch dadurch an das Aufhören des bisherigen Zusammenseins gewöhnt werden und auf das neue Verhältnis, in welches der

Herr zu ihnen treten wird, vorbereitet werden, daß sie lernen zum Vater zu gehen mit ihren Bitten. Jesu Verhältnis zu ihren Gebeten wird nun das werden, daß sie in seinem Namen beten: an die Stelle ihrer früheren unmittelbar an Jesus gerichteten Bitten werden die Gebete an den Vater im Namen Jesu treten.[1]) Denn wenn der Herr ihnen verheißt: „Alles was ihr den Vater bitten werdet, wird er euch geben in meinem Namen", so will das eben sagen, daß „Jesu Name" dadurch den Vater zur Gebetserhörung bewegt, daß sie in diesem Namen gebetet haben. V. 24. Indem Jesus ihnen diese Anweisung giebt, betont er ausdrücklich die Veränderung in ihrem Verhältnis zu ihm, welche in derselben liegt. So lange er mit ihnen als „der Meister" mit seinen Jüngern zusammen gewesen ist, haben sie noch nie „um etwas in seinem Namen gebeten"; aber von nun an, während des Zusammenseins mit ihm, welches ihnen nach seiner Auferstehung bevorsteht, werden sie in diesem seinem Namen beten, und die Gebetserhörung, welche ihnen damit gesichert ist, wird ihre Jüngerfreude mehr und mehr „vollkommen" machen durch das freudige, mit jeder neuen Gebetserhörung wachsende Gefühl und die Erfahrung der Gemeinschaft mit ihm und seinem Vater.[2])

c. 16, 25—28. In dem nächsten Abschnitt beendigt Jesus die ganze Rede mit einem Hinweis auf die abschließende Form für sein und seiner Jünger gegenseitiges Verhältnis: die nämlich, welche mit seiner

---

[1]) Man bemerke wohl: nach den ausdrücklichen Worten des Herrn an unserer Stelle („an dem Tage") gilt dies nur jener Übergangszeit zwischen der Auferstehung und Himmelfahrt. Nach der letztgenannten wird wieder neben das Gebet zum Vater auch das Gebet zu dem nun in königlicher Herrlichkeit thronenden Jesus treten (s. z. B. Apostelgeschichte 7, 59, Paulus bezeichnet auch die Christen ausdrücklich als solche, „welche Christi Namen anrufen" 1 Kor. 1, 2), und zwar so, daß das Gebet sowohl zu ihm als zu dem Vater ein Gebet in seinem Namen sein soll (s. o. zu 14, 14).

[2]) Wenn Jesus hier sagt: „Bisher habt ihr nicht um etwas gebeten in meinem Namen", so liegt darin schlechterdings kein Vorwurf; es ist nur die Konstatierung eines Verhältnisses, welches so sein mußte und nicht anders sein konnte. In den Fleischestagen Jesu konnten die Jünger nicht „in Jesu Namen beten", weil sein Werk ja noch nicht vollendet war und sein „Name" also auch noch nicht den vollen Inhalt bekommen hatte, welchen derselbe haben mußte, damit das Gebet „in" demselben geschehen könne. Es ist ja der „Name Jesu" als Signatur für das durch ihn aufgerichtete neue Verhältnis zu Gott, in welchem die Kinder des Neuen Bundes bitten sollen; deshalb kann dies Gebet erst dann stattfinden, wenn dies Verhältnis besteht, d. h. erst nach Jesu Tod und Auferstehung.

Erhöhung eintreten wird, — einer Zeit, in welcher er freilich nicht mit ihnen in irgend welcher sinnlich persönlichen Gemeinschaft stehen wird, die aber doch ihre Gemeinschaft mit ihm — und mit seinem Vater — zu ihrer Vollendung bringen wird. Hat also der vorhergehende Abschnitt von der Zeit gehandelt, welche nun bald bevorsteht, — das Wiedersehen mit ihm als dem Auferstandenen nach der kurzen Trennung durch seinen Tod —, so führt Jesus hier die Gedanken seiner Zuhörer einen bedeutungsvollen Schritt vorwärts, indem er zu ihnen von der Zeit spricht, wo er sie wieder — und zwar für immer — mit seiner sinnlichen Nähe verlassen wird. Doch zieht sein Wort keine scharfe Grenze zwischen diesen beiden Weisen seines Verhältnisses zu ihnen, ungeachtet zwischen denselben eine so durchgreifende Verschiedenheit obzuwalten scheint. Die Sache ist die, daß die entscheidende Veränderung in dem ganzen Verhältnis zwischen dem Herrn und den Jüngern in und mit seinem nahe bevorstehenden Tode eintritt. Durch diesen wird die Gemeinschaft in ihrer bisherigen Form abgebrochen, und nach demselben wird dieselbe nie wieder ein solche, wie sie in diesen Jahren gewesen ist. Hier liegt das Scheidungszeichen; was nach seinem Tode folgt, sind eigentlich nur zwei Stadien eines und desselben Verhältnisses; gleich wie das Verhältnis auf einem von diesen Stadien nicht so ist, wie es vor seinem Tode war, so ist zwischen ihnen auch nur ein Gradunterschied. Durch den Tod ist Jesus von seinen Jüngern genommen, durch den Tod ist es vorbei mit dem Zusammensein so wie es zuvor gewesen ist: an die Stelle der Gemeinschaft in persönlicher Leiblichkeit tritt ein wesentlich geistiges Verhältnis. Die Himmelfahrt bildet hier nur einen Wendepunkt zwischen zwei in gradueller Hinsicht verschiedenen Stadien. Vor der Himmelfahrt war das Verhältnis ein nicht rein geistiges, sondern hatte auch Stunden leiblichen Zusammenseins; nach der Himmelfahrt sind diese Stunden vorbei und das Verhältnis wird ein ausschließend geistiges. Aber weil der Grundcharakter des Verhältnisses vor und nach der Himmelfahrt derselbe ist, wird diese Grenzlinie in der Rede des Herrn nicht scharf gezogen; die scharfe Scheidelinie wird dagegen durch seinen Tod gebildet. So war es ja auch, wie wir sahen, in dem Abschnitt 14, 18—24, wo die Rede von dem Wiedersehen mit ihm nach seiner Auferstehung unmerklich zu dem rein geistigen Verhältnis hinüberglitt, welches später eintreten wird, und in welchem er und sein Vater bei den Jüngern „Wohnung machen" wird (14, 23). Dasselbe finden wir hier wieder: auch in dieser Beziehung zeigt es sich, daß, wie oben bemerkt, dieser

Hauptabschnitt der Rede 16, 5—28, mit dem Hauptabschnitt Kap. 14 parallel ist. Die Zeit zwischen der Auferstehung und Himmelfahrt ist, wie schon früher besprochen (S. 388), eine Übergangszeit, welche ihrer Vollendung erst in der Zeit entgegengeht, von der Jesus hier redet: die Zeit, wo er sich durchaus nicht mehr sinnenfällig seinen Jüngern offenbaren wird, aber zum Ersatz dafür sie um so reicher an geistlicher Erkenntnis machen wird.

V. 25. Indem der Herr nun am Ende des Zusammenseins mit seinen Aposteln während dieser Jahre steht, liegt es ihm nahe, einen Blick rückwärts auf die Unterweisung zu werfen, welche er in all dieser Zeit ihnen gegeben hat, und den tiefen Unterschied hervorzuheben zwischen der Weise, in welcher er sie bisher in die Wahrheit eingeführt hat, und der Weise, in welcher sie hernach ihnen mitgeteilt werden wird. Seine ganze Unterweisung bis auf diesen Tag — denn soweit blickt er zurück, wenn er sagt: „dies habe ich zu euch in Gleichnissen geredet" — hat sich in „Gleichnissen" bewegt, nicht bloß insofern, als er gern und mit Vorliebe sich der paraboliſchen Lehrform bedient hat, sondern auch insofern er öfters Begriffe, die der irdischen Sphäre entlehnt waren, als Ausdrücke für die himmlischen Wahrheiten hat anwenden und überhaupt dieselben in eine mehr oder minder bildliche Form kleiden müssen. Aber das wird noch einmal anders werden, und zwar gerade in der Zeit, wo er nicht mehr bei ihnen ist: es kommt eine Stunde, wo die Jünger, zu einer ganz anderen geistlichen Reife entwickelt, im Besitz einer ganz anderen geistigen Klarheit diese kindliche Unterweisungsform werden entbehren und die Wahrheitsverkündigung ohne Bild und Gleichnis „tragen" können. Wenn der Geist der Wahrheit kommt, welchen der Herr im Laufe seiner Rede ihnen so oft verheißen hat, auf welchen er sie auch kurz zuvor hingewiesen hat (V. 13, 14), als auf den Fortsetzer und Vollender seiner Unterweisung — dann werden seine Jünger zu einem neuen, unendlich höheren Stadium der geistigen Entwicklung emporgehoben werden, und dann wird Jesus, durch den Geist, „frei heraus", ohne den Umweg der bildlichen Rede in der ausschließend von der Rücksicht auf den Inhalt geleiteten begriffsmäßigen Form ihnen von Gott verkündigen, der eben als Jesu „Vater" zugleich aller religiösen Erkenntnis Quelle und Gegenstand ist (vgl. V. 13 und 14). V. 26. 27. Aber dieser ihrer reicheren und tieferen Erkenntnis wird dann auch die Art ihres Gebetslebens in dieser Zeit entsprechen. Je reicher und tiefer ihre Erkenntnis des „Vaters" werden wird, desto mehr wird ihr Gebet als

ein Gebet im Namen Jesu sich innerlich vollenden: je mehr sie durch jene Unterweisung Jesu durch den Geist Gott als den Vater Jesu und damit zugleich als ihren Vater kennen lernen, in desto vollerem Maße wird ihr Gebet ein Ausdruck ihres Verhältnisses zu diesem himmlischen Vater werden (das bedeutet ja gerade das Gebet im Namen Jesu); ihr Wachstum in der Erkenntnis und damit in der Aneignung dieses ihres Gottesverhältnisses in seiner ganzen Innerlichkeit wird in ihren Gebeten zur Erscheinung kommen. Diese Innerlichkeit ihres Verhältnisses zu Gott als Kinder des Neuen Bundes im Glauben an und in der Liebe zu Jesus schildert der Herr nun mit den wärmsten Worten. Kein Mittelsmann ist dann zwischen Gott und ihnen nötig: Jesus braucht sich nicht betend zwischen Gott und sie zu stellen, um durch sein Gebet ihnen zur Gemeinschaft mit Gott zu verhelfen oder ihnen Gottes Liebe zuzuwenden.[1]) Sie haben schon die Gemeinschaft mit Gott, deren Ausdruck das Gebet im Namen Jesu ist; sie haben schon jene Liebe, und diese Gemeinschaft durch ihre Liebe zu Jesus und den Glauben an ihn als den, der „von Gott ausgegangen ist" und also vor seiner Aussendung bei Gott war, d. h. als der Präexistierende.[2]) V. 28. Und um einerseits die

[1]) Daß nämlich diese Fürbitte Jesu für die Jünger bei dem Vater so zu verstehen ist — daß dieselbe nicht den Dingen gilt, um welche sie bitten, sondern ihrer persönlichen Stellung zu Gott — zeigt schon der Ausdruck: „ich sage euch nicht, daß ich den Vater für euch bitten werde." Ist aber so die Meinung des Herrn die, daß, weil ihre Gemeinschaft mit Gott schon in Ordnung ist (nach V. 27: auf Grund ihrer Liebe zu Jesus und ihres Glaubens an ihn), darum er nicht jetzt für sie bei Gott zu bitten braucht, so folgt umgekehrt, daß wenn Fälle in ihrem Leben eintreten, in welchen dies Gottesverhältnis selbst erschüttert oder unterbrochen ist, dann die Fürbitte Jesu wieder eintreten wird, um nämlich dasselbe zu sichern oder aufs neue anzuknüpfen. So ist denn kein Widerspruch zwischen unserer Stelle und Stellen wie Röm. 8, 34; Hebr. 7, 25; 1 Joh. 2, 1; denn an diesen Stellen wird eben von Jesu Fürbitte in dem Falle gesprochen, wo das Verhältnis zu Gott erschüttert oder abgebrochen ist (s. bes. 1 Joh. 2, 1: „Ob jemand sündigt . . . .")

[2]) Wenn hier, wo davon die Rede ist, was den Jüngern die Liebe Gottes gewonnen hat, ihre Liebe ihrem Glauben vorangestellt wird, ungeachtet ja sonst beständig der Glaube als das für dies Verhältnis Grundlegende bezeichnet wird, so beruht dies darauf, daß bei dem hier genannten Glauben, (dessen Inhalt in dem Satz „daß ich von Gott ausgegangen bin", enthalten ist), nicht jener grundlegende Glaube selbst gemeint ist, in welchem die Apostel sich zuerst Jesus hingegeben haben, sondern der weitergehende, in Jesu Wesen tiefer eindringende Glaube, der gerade auf dem Grunde der Liebe sich erbaut, der Glaube daran, daß er in dem Sinne „von Gott aus-

untrügliche Wahrheit dieses ihres Glaubens zu bezeugen, andererseits sie anzufeuern, sich demselben mit erhöhter Kraft und Innerlichkeit hinzugeben, — in dieser Hinsicht mußten die Jünger zu dieser Zeit noch in hohem Grade wachsen — fügt der Herr eine kurze aber bei all ihrer Einfachheit großartige Aussage hinzu, welche sein Werk auf Erden und sein ewiges Dasein im Himmel umspannt, ja seines Wesens tiefstes Geheimnis ausspricht: er ist „ausgegangen vom Vater", so daß er also vor diesem seinem Ausgang bei Gott war; er ist „gekommen in die Welt" als dieser Abgesandte Gottes; jetzt „verläßt er die Welt wieder" als der, der die Aufgabe erfüllt hat, um deren willen er herabgekommen ist, und „geht zum Vater", indem er zu der Herrlichkeit bei dem Gott zurückkehrt, bei welchem er vor seinem Kommen war, — und dieser Gott ist sein Vater.

5) 16, 29—33. In diesem Abschnitt wird uns der Schluß der ganzen Rede mitgeteilt. Eine Äußerung seiner Zuhörer, in welcher diese, ergriffen von der Klarheit und Bestimmtheit seines letzten Wortes, schon gleichsam der Vollendung ihrer Gemeinschaft mit ihm vorgreifen, welche er in dem vorhergehenden Abschnitt ihnen in Aussicht stellte, bringt ihn dazu, sie zu der nüchternen Wirklichkeit zurückzurufen, indem er ihnen ihre Flucht von ihm in der kommenden Leidensnacht vorhersagt; gleichwohl ist aber sein letztes Wort an sie eine Aufforderung zu freimütiger Siegesgewißheit in ihm, welcher die Welt überwunden hat.

Das Wort des Herrn in V. 28 macht einen gewaltigen Eindruck auf die Zuhörer, zuerst und vornehmlich durch seine Klarheit (V. 29), dann auch dadurch, daß es eine dem innersten Fragen und Drängen ihres Herzens so genau entsprechende Antwort war (V. 30). V. 29. Mit freudiger Überraschung sprechen sie es aus, wie ganz anders dieses Wort des Herrn ihnen klar und verständlich erscheint, als es so manchesmal früher der Fall war, wo ihnen Jesu Rede dunkel erschienen, und sie selbst ein niederdrückendes Gefühl beschlich, wie wenig sie durch deren bildliche Hülle zu dringen vermochten. Ja die unverkennbare Beziehung dieses Ausrufs der Apostel: „Nun sprichst du frei heraus und sagst kein Gleichnis" auf das kurz zuvor gesprochene Wort des Herrn (V. 25): „es kommt eine Stunde, wo ich nicht mehr zu euch in Gleichnissen reden, sondern euch frei

gegangen ist", daß er nicht bloß von Gott gesandt ist — das glaubten die Apostel ja vom ersten Anfang an — sondern vor seiner Sendung bei Gott war, nach Joh. 1, 1 f. Dieser Glaube an Jesus, als den Präexistierenden, kam bei den Aposteln erst nachdem sie gelernt hatten, ihn zu lieben.

heraus verkündigen werde von dem Vater", beweist, daß sie, fortgerissen von dem starken Eindruck der Worte Jesu in V. 28 meinten, schon jetzt die Erfüllung jener Verheißung, jedenfalls in ihrem grundleglichen Anfang, zu besitzen. Eindrucksfähig wie sie waren und leicht bereit, von einer Stimmung in die andere überzugehen, haben sie nun ihre Traurigkeit, die sie unlängst so lähmte (V. 6), völlig vergessen und schauen bereits die Morgenröte des von dem Herrn in V. 25 verheißenen Tages der reicheren Erkenntnis. Sie ahnen nicht, durch welche Nacht sie erst noch hindurch müssen; sie verstehen nicht, daß die Verheißung des Herrn erst in der Zukunft sich erfüllen wird. V. 30. Aber jenes Schlußwort Jesu ist ihnen noch mehr als eine Äußerung, welche sie durch ihre blendende Klarheit trifft: in dem Grade ist es ihnen eine Antwort auf das tiefste Fragen ihres Herzens, daß sie in demselben eine Offenbarung des Vermögens des Herrn erkennen, in die Herzen zu sehen und die Fragen darin zu lesen, welches sie ganz sicher schon von so manchen früheren Gelegenheiten her kannten, das aber doch ihnen nie zuvor so schlagend entgegengetreten war, wie eben jetzt. Und in diesem Vermögen Jesu finden sie einen Beweis dafür, daß er, weit davon entfernt, ein gewöhnlicher Mensch zu sein, „von Gott ausgegangen ist", so daß er also vor seiner Sendung bei Gott gewesen ist — ein Glaube, der auch nicht erst in diesem Augenblicke in ihrem Innern entstand, der aber jetzt eine mächtige Stärkung erfahren hat. Aber indem so dieser Glaube sich in ihren Herzen regte, meinen sie wiederum, daß sie auch darin ein Zeugnis davon haben, daß jene glückliche Zeit gekommen sei, von welcher Jesus unlängst gesprochen hatte. Hatte er nicht von ihrem Geschick in der Zeit gesagt, daß Gott sie lieben werde, weil sie glaubten, daß er, Jesus, „von Gott ausgegangen sei"? Und jetzt — glauben sie ja eben dies! Sanguinisch, wie sie sind, verstehen sie nicht, wie sehr es noch ihrem Glauben an Festigkeit und Klarheit mangelte; in kindlicher Weise greifen sie den Dingen vor und wollen die Zukunft zur Gegenwart machen.

V. 31. Aber Jesus führt sie mit liebevoller und starker Hand zur Wirklichkeit zurück, indem er ihnen vorhält, wie weit ihr Glaube davon entfernt ist — wie sich bald zeigen wird — so sicher zu sein, wie sie meinen. Er will dem vorbeugen, daß sie, indem sie in ihren sanguinischen Träumen bleiben, einem Erwachen ausgesetzt werden, welches leicht ihren ganzen Glauben an die Wahrheit seiner Verheißung (V. 25) hätte zu nichte machen können, wenn sie nämlich während der erschütternden Begebenheiten dieser Nacht die Schwach-

heit des Glaubens zu sehen bekommen, welchen sie nun so lebendig in ihrem Inneren fühlten, und worin sie schon das Morgengrauen jener glücklichen Zukunft zu sehen meinten. Er sagt ihnen deshalb, daß sie jetzt freilich glauben, aber er fügt hinzu, V. 32, daß schon die nächste Zukunft ihnen Aufgaben stellen wird, welchen dieser ihr Glaube sich so wenig gewachsen zeigen wird: noch in dieser Nacht werden sie „jeder in das Seine zerstreut werden und ihn allein lassen“ [1]) —, ein Verhalten, welches ja genugsam zeigt, welch eine Bewandtnis es mit ihrem Glauben an ihn, als den von Gott Ausgegangenen, habe. Doch — wird er auch von ihnen verlassen, Einen hat er, der ihn nicht verlassen wird: der Vater ist bei ihm (vgl. 8,29), ein Gedanke, welchen er im Blick auf alles Grauen der Nacht zu seinem eigenen Troste ausspricht. — V. 33. Und so schließt der Herr diese ganze lange Rede damit, daß er in einer kurzen Summe ihren Zweck ausspricht. Was er während dieses seines ganzen letzten Zusammenseins mit den Jüngern zu ihnen gesprochen hat, hat alles ihnen dazu helfen wollen, daß sie sich bewußtermaßen den „Frieden“ aneignen — die sichere zuversichtliche Ruhe in der Gewißheit von der Vaterliebe Gottes — welcher aller derer objektiver Besitz ist, welche „in ihm“ sind, d. h. mit ihm in Lebensgemeinschaft stehen; deshalb hat er in seiner Rede ihnen alle diese Trostgründe und Verheißungen gegeben und sie von vornherein gegen die Drangsale gerüstet, welche sie erwarten, und welche ihnen so leicht jenen „Frieden“ rauben, wenn sie denselben sich nicht in bewußter Festigkeit angeeignet haben. Auf diese Drangsale kommt er in seinen allerletzten Worten noch einmal zurück, aber nur um sie zur Freudigkeit ihnen gegenüber aufzufordern, indem er sie hinweist auf seinen Sieg über die Welt, welche ihnen so böses Geschick bereitet. In der „Welt“ — der außerhalb der Gemeinschaft mit ihm stehenden ungläubigen Menschheit, in welcher diese seine Jünger leben und wirken werden — ist es ihr bleibendes unabwendbares Geschick, daß sie „Drangsal“ erleiden, ein Ausdruck für den Haß dieser selben Welt gegen ihren Meister, so wie er oben (15, 18—16, 4) denselben erklärt hat. Und doch können und sollen sie gutes Muts sein: er, Jesus, hat die Welt „überwunden“, und da sie ihm gehören, ist sein Sieg ihr Sieg, so daß die Welt unmöglich sie überwältigen oder auch nur in Wirklichkeit mit all ihrem Haß und ihren Drangsalen schaden kann. Diesen ihren Sieg über die „Welt“, welcher durch die Vollendung des Er-

[1]) Die Erfüllung dieser Vorhersagung s. Matth. 26, 56; Mark. 14, 50.

lösungswerkes gewonnen wird, sieht Jesus im Geiste schon gewonnen, weil sein Tod und seine Auferstehung, wodurch das Erlösungswerk vollzogen wird, so ganz nahe sind, und auf Grund davon ruft er seinen Jüngern zu: „seid getrost"![1])

Die Rede verläuft ihrem größten Teile nach durch zwei offenbar parallele Reihen, 14,1—31 und 16,5—28; zwischen diesen liegt die Ermahnung zu fortgesetzter Lebensgemeinschaft mit ihm und Liebesgemeinschaft unter einander: 15, 1—17, und die Orientierung über den Haß der Welt: 15, 18—16, 4. In jenen zwei parallelen Reihen finden sich in großer Ausdehnung dieselben Gedanken wieder, namentlich eben jene beiden, welche der Herr seinen Jüngern als die stärksten Trostgründe gegen die Trauer über seinen Weggang vorhält: die Verheißung des „Helfers" (14,15—17. 26 und 16, 5—15), und die des Wiedersehens mit ihm nach seiner Auferstehung, der damit eingeleiteten glücklichen Gemeinschaft mit ihm und mit dem Vater (14, 18—24 und 16, 16—28). Wir haben übrigens bei der Besprechung dieser parallelen Abschnitte uns darüber vergewissert, daß die zweite der beiden Reihen keineswegs nur eine Wiederholung der ersten ist, daß vielmehr eine deutliche Steigerung von der einen zur anderen stattfindet, und zwar ebensowohl in Bezug auf die Verheißung des Geistes, wie in Bezug auf die des Wiedersehens und

[1]) Die Welt, welche als Sammlung der Ungläubigen unter dem Teufel als dem „Fürsten dieser Welt" (14, 30; 16, 11) mit dieser ihrer Beschaffenheit eine dem Erlösungswerk feindliche Macht ist, ist in der Weise von Jesus „überwunden", daß er in und mit der triumphierenden Vollendung des Erlösungswerkes unter dem und trotz des Widerstands aller Welt dies Prinzip ins Dasein gesetzt hat, welches die Welt und ihr Fürst vor allem draußen vor halten wollten: das Prinzip des Lebens, welches die Welt verschmähte, das Prinzip des Lichts, welches die Welt haßte (3, 19 f.). Damit ist die Welt besiegt, indem ihr eine andere, stärkere Macht entgegengestellt ist, welche bei allen, die sich ihr öffnen, das Wesen der Welt zu brechen und zurückzudrängen vermag. Das geschieht mit allen Gläubigen: ihnen gegenüber kann die Welt mit all ihren Mitteln nichts ausrichten, um das in ihnen vorhandene Neue — das neue Leben, das Erlösungsleben, — zu bezwingen, und sie wieder in das Alte, Sünde, Tod und Satans Macht zurückzuwerfen; dazu sind auch die äußersten Gewaltmittel der Welt nicht im stande: nicht Drangsale, auch der Tod selbst kann das Leben nicht hindern, sich in demselben zu verwirklichen oder sie unter das Prinzip zurückzuzwingen, welches in der Welt herrscht: Sünde und Verdammnis. Vgl. Röm. 8, 35 ff., wo der Apostel triumphierend entwickelt, wie nichts, was hier in der Welt ist, — er hebt speziell die verschiedenen Arten der Drangsale hervor — im stande ist, die Gläubigen aus der erlösenden Liebe Gottes und Christi herauszudrängen.

die Schilderung der damit eingeleiteten Gemeinschaft, deren ganzes Wesen in der zweiten Reihe ganz anders klar und bestimmt hervortritt als in der ersten (vgl. 16, 23—27 mit 14, 20—24).

Der Zweck der ganzen Rede tritt in ihren ersten und letzten Worten, welche dem Inhalte nach wesentlich dasselbe sagen, hervor: 14, 1 und 16, 33; der Herr will den Aposteln helfen, trotz alledem, was ihnen jetzt bevorsteht, unerschrocken zu bleiben und ihren Herzensfrieden zu bewahren. Als Thema der Rede — jedenfalls wenn man hauptsächlich an deren tröstenden und verheißenden Inhalt denkt, der ja auch die Hauptsache bildet, — kann das Wort 16, 7 a gelten: Was der Herr immer aufs neue seinen Zuhörern ans Herz legt, ist dies, daß es ihnen Gewinn bringt, wenn er sie nun verläßt. Sein Weggang bringt ihnen keinen Verlust, sondern Gewinn, das ist eigentlich die Summe all des Trostes und all der Verheißungen, welche diese Rede enthält.

C. Kap. 17. Hat der Evangelist so geschildert, wie Jesus während seines letzten Zusammenseins mit den Aposteln vor dem Leiden sich bemüht, das in ihnen entzündete neue geistige Leben im Glauben an ihn durch Handlung und Rede zu entwickeln und vollkommen zu machen, so zeigt er uns in Kap. 17 Jesu hohepriesterliches Gebet, wie der Herr durch Gebet auf dasselbe Ziel hinwirkt, und zwar in zwiefacher Weise, einmal indem er, Gottes Sohn, vor den Vater mit seiner kräftigen Fürbitte hintritt und dadurch ihnen die Güter, um die er für sie bittet, erwirbt und sichert, und dann, indem sie als Zeugen zum Gebete schon durch das Bewußtsein gestärkt und ermuntert werden, daß Jesus betend für sie eingetreten ist, und indem sie einen Blick in die Tiefen werfen dürfen, welchen sein Gebet für sie in Bezug auf seine eigene Verherrlichung und die Fortsetzung und Vollendung seines Werkes auf Erden erschließt. — Daß Jesus, das Herz voll von Gedanken an seinen nahen Weggang, an das, was infolge davon ihm selbst und seinen Jüngern bevorsteht, von der Rede an diese letzteren in den vorhergehenden Kapiteln sich im Gebete an Gott wendet, ist ebenso natürlich und naheliegend, wie daß sein Gebet unter diesen Umständen eben den Inhalt bekommt, den es hat, indem es sich um ihn selbst, um diese seine Jünger, welche ihn hier umgeben, und um die, welche bis zum Ende der Tage in das Jüngerverhältnis zu ihm treten werden, dreht. — Das Gebet ist noch in demselben Raum gehalten worden, in welchem alles, was Kap. 13—16 berichtet wurde, vor sich ging.

Man pflegt dies Gebet Jesu als „das hohepriesterliche" zu

bezeichnen, ein Name, der ihm von dem Rostocker Theologen David Chyträus († 1600) zuerst beigelegt ist. Und kein Name könnte zutreffender sein. Jesus steht hier als der wahre Hohepriester, welcher fürbittend und segnend seine Hände über den Aposteln und seinen Gläubigen bis ans Ende der Tage erhebt und so im vollsten Sinne das Amt des alttestamentlichen Hohepriesters (3 Mos. 9, 22; 4 Mos. 6, 22) verrichtet, für die Gemeinde Gottes zu beten und sie zu segnen.[1])

Der Inhalt des Gebetes ist schon angedeutet; er dreht sich um *Jesus selbst*, seine *Apostel* und die durch sie gewonnenen *Gläubigen überhaupt*, bis an das Ende des Weltlaufs. Hiemit ist auch die Einteilung gegeben. Er zerfällt in drei deutlich getrennte Teile: 1) V. 1—5: Jesu Gebet für sich selbst; 2) V. 6—19: Jesu Fürbitte für die Apostel; 3) V. 20—26: Jesu Fürbitte für seine Gläubigen überhaupt.

1) 17, 1—5. Der Herr hat seine Rede an die Apostel beendet; nun wendet er sich im Gebete an Gott, indem er „seine Augen zum Himmel erhob" (vgl. Luk. 18, 13), wo er thront jenseits der Grenzen des Irdischen. Wie dies Gebet im ganzen ein Ausdruck seines Sohnesverhältnisses zu Gott ist, so eröffnet er dasselbe damit, daß er ihn als „Vater" anredet — V. 1 —, eine Bezeichnung, welche wie ein Refrain sich durch das ganze Gebet zieht (V. 5. 11. 24. 25). „Die Stunde ist gekommen" für seine Verherrlichung — denn von der kurzen Frist, die ihn noch davon trennt, sieht er ab — so bittet er dann seinen Vater, ihm dieselbe zu schenken, indem er dadurch, daß er sich seinen „*Sohn*" nennt, gleichsam an seine Vaterliebe appelliert, die ihm die Erfüllung seiner Bitte nicht verweigern kann. Er bittet, daß er möge „*verherrlicht*" werden, daß er nun zurückkehren dürfe zu dem vollen Genuß und Gebrauch der göttlichen

---

[1]) Es besteht kein Widerspruch zwischen diesem Gebete, welches den tiefsten heiligsten Frieden atmet angesichts des nahen Todes, und dem „Seelenkampf in Gethsemane", welcher ganz kurz nachher stattfand; Jesu wahre Menschennatur gab unzweifelhaft Raum für derartige jähe Übergänge von einer mächtigen Stimmung zu der anderen. Man darf überdies nicht die Rolle vergessen, welche *Satan* bei dem Seelenkampf in dem Garten spielte (s. „Lukasevang." S. 581 Note). Daß Jesus, wie erfüllt auch sein Herz sich von heiligem erhabenem Frieden zeigt, gleichwohl durch Satans schrecklichen Angriff mittelst der Todesangst in die Seelenqual gebracht werden konnte, in welcher wir ihn in Gethsemane sehen, ist psychologisch durchaus verständlich.

Herrlichkeit, welche ihm als Gottes ewigem Sohn von Ewigkeit her geeignet hat, aber auf welche er bei der Annahme des Fleisches verzichtet hat; und Gott bittet er darum, denn bei seiner Menschwerdung und seiner selbsterwählten Stellung als „Gottes Diener" hat er seine ganze Existenz und sein ganzes Geschick in Gottes Hände gelegt, so daß ihm alles von Gott gegeben werden muß, selbst das, was doch nach seinem ewigen Wesen ihm selbst gehört (vgl. V. 5). Und doch ist diese seine Verherrlichung nur sein Mittelzweck; dieselbe hat wieder Gottes Verherrlichung zur Absicht, welche hier wie überall der Endzweck ist: „damit dein Sohn dich verherrlichen könne." Gottes Herrlichkeit besteht darin, daß seine Herrlichkeit Anerkennung unter den Menschen gewinne, daß die Ehre seines „Namens" gefördert werde (12, 28). Aber für diese Verherrlichung seines Vaters kann Jesus eben als der Verherrlichte sorgen: zur himmlischen Herrlichkeit erhoben kann er als König der Gnade für die immer weitere Ausbreitung des Gottesreiches auf der Erde wirken, wodurch Gott nicht allein in stets wachsender Ausdehnung gekannt wird, sondern auch seine Herrlichkeit — seine Macht, Weisheit, Liebe u. s. w. — mehr und mehr erkannt wird und sein „Name" so immer größere Ehre gewinnt; so liegt es denn in Gottes eigenem „Interesse", seinen Sohn zu verherrlichen. V. 2. Gott hat ihm ja „Vollmacht über alles Fleisch" gegeben, den Auftrag, für das Heil aller Menschen zu wirken; das ist ja der Beruf, mit dem Gott ihn betraut hat, „ewiges Leben zu geben" allen, welche durch seine berufende und ziehende Gnade sich zum Glauben bringen lassen und so dem Sohne „gegeben" werden (6, 37. 39). So weit reicht der Auftrag, den Gott seinem Sohne gegeben hat, er umfaßt die ganze Menschheit. Aber dann muß Gott ihn nun „verherrlichen", ihn zu der Herrlichkeit erhöhen, in und aus welcher heraus er allein diese Aufgabe lösen kann; Gott muß ihn aus den Schranken herausheben, an welche sein persönliches Leben und sein Wirken bisher gebunden gewesen war, und ihn dazu in stand setzen, diesen weltumfassenden Beruf zu vollziehen und damit seinen Vater selbst zu „verherrlichen." V. 3. Dazu ist zunächst und vor allem erforderlich, daß der Sohn das Evangelium über alle Welt ergehen lassen kann, so gewiß als die unumgänglich notwendige Voraussetzung für jenes „ewige Leben", welches Gott durch ihn allem „Fleische" darbieten will, eben die „Erkenntnis des Gottes", welcher als der „allein wahre Gott" zugleich die einzige Lebensquelle ist, und seines Gesandten Jesus Christus ist, des einzigsten Offenbarers dieses Gottes und damit des

einzigsten Vermittlers des wahren Lebens[1]); aber soll diese heilbringende Botschaft mit Siegeskraft über alle Lande gehen, dann ist dazu nötig, daß er, der ihr persönlicher Inhalt ist, von seinem himmlischen Königsstuhl mit Allmacht die Zeugen aussondern und sie für ihr Werk ausrüsten kann. So wird die Verherrlichung des Sohnes zugleich die des Vaters sein; als der Verherrlichte wird er im stande sein, den Auftrag auszuführen, welchen ihm der Vater gegeben hat, das „Leben" „allem Fleische" zu bringen und dadurch zu seines Vaters Ehre zu wirken; deshalb darf er nun in kindlicher Liebe bitten, daß er möge verherrlicht werden. — V. 4. Noch einmal wiederholt der Herr dies sein Gebet, aber jetzt mit einer anderen Motivierung. Hat er oben sein Gebet um Verherrlichung durch die Rücksicht auf die Verherrlichung des Vaters begründet, welche er hernach bewirken wird, so begründet er sie jetzt durch den Hinweis auf die Verherrlichung des Vaters, welche er schon bewirkt hat,

[1]) Wenn das ewige Leben hier von dem Herrn selbst ausdrücklich von der Erkenntnis des „allein wahren Gottes" und seines Gesandten, Jesus Christus, abhängig gemacht wird, so liegt darin, daß es darauf ankommt, Gott als den in Jesus Christus Geoffenbarten, als den Vater Jesu Christi zu erkennen: alle andere Gotteserkenntnis ist wert- und bedeutungslos für das ewige Leben. — Es verdient Aufmerksamkeit, daß der Herr gerade hier sich „Jesus Christus" nennt. Dadurch hat er ausdrücklich und feierlich sich selbst die Stellung beigelegt, welche der Christusname bezeichnet, die Stellung als der verheißene Messias. Indem er sich so gerade jetzt, in dieser Abschiedsstunde, nennt, in beinahe den letzten Worten, welche die Apostel von seinen Lippen hörten, und zwar in diesem hochheiligen Gebet, auf welches sie mit der gespanntesten ehrfurchtsvollsten Aufmerksamkeit lauschten, und in einem Zusammenhange, wo er ausdrücklich und geradezu den Weg der Erkenntnis, welcher zum Leben führt, bezeichnet, hat er eine offizielle Selbstbezeichnung gegeben, wodurch seine heilsgeschichtliche Stellung in voller und klarer Bestimmtheit festgelegt ist, als ein in der Abschiedsstunde gegebenes Regulativ für seine Sendboten, die Fortsetzer seines Werkes, die Apostel. „Jesus Messias", das ist die zusammenfassende Bezeichnung für sein Lebenswerk, für den Beruf, den ihm sein Vater gegeben hat, für seine Bedeutung für die Menschen, an welche er gesandt worden war. Und indem er gerade in diesem Augenblick diese Doppelbezeichnung als seinen Namen gebrauchte, hat er seine Kirche angewiesen, es ebenso zu machen. Deshalb sehen wir auch, daß schon auf dem ersten Pfingstfeste Petrus den Namen „Jesus Christus" als feststehende Bezeichnung für den Herrn verwendet, in dessen Namen Israels Erstlinge zur Einverleibung in die Kirche getauft wurden (Apostelgeschichte 2, 38), und später finden wir diesen Namen als stehende Bezeichnung für den Herrn durch alle Zeiten seiner Kirche wieder. So wird es bleiben bis ans Ende der Tage, — alles auf Grund unserer Stelle.

indem er das Erlösungswerk vollbracht hat, durch welches das Wesen des Vaters auf Erden geoffenbart und zu seiner Lobpreisung der Grund gelegt wurde — als Lohn für alle Treue bis zum Tode (vgl. Phil. 2, 9). V. 5. Aber das ist klar: soll diese Bitte um Beteiligung an der göttlichen Herrlichkeit nicht eine Vermessenheit sein, dann muß der, welcher darum bittet, etwas anderes und mehr sein als ein Mensch; so darf und kann nur der bitten, welcher „von oben her gekommen ist" (3, 31). Jesus bezeugt dann auch, daß dies bei ihm der Fall ist, ja daß die Herrlichkeit, um die er bittet, dieselbe ist, welche ihm von Ewigkeit her bei Gott eignete; was er begehrt, ist also ein Zurückkehren zu der Existenz, in welcher er sich von Ewigkeit an befand, ein Wiedererhalten dessen, was vor aller Zeit sein Eigentum war: wenn er nun darum bittet, „bei Gott" verherrlicht zu werden, so geschieht das, weil er „bei Gott" war, ehe der Welt Grund gelegt ward.

2) 17, 6—19. Von dem Gebet für sich selbst wendet sich der große Hohepriester nun zu der Fürbitte für seine Sendboten, die Apostel, dieselben, welche hier in der Stunde des Gebetes ihn umgeben. Er eröffnet diese Fürbitte, indem er diese seine Diener seinem himmlischen Vater gleichsam vorstellt. Als Grundlage für sein Gebet für sie, das V. 9 ff. ausgesprochen wird, legt er sie erst an das Herz des Vaters, indem er vor ihm bezeugt, wie weit das Werk der Gnade in ihnen schon gefördert ist (V. 6—8); dieser Beginn des guten Werkes in ihnen verlangt ja seine Fortsetzung und wird dieselbe ganz sicher von ihm empfangen, dessen Gesandten sie mit dem Glauben ihres Herzens aufgenommen haben. — V. 6. Das darf dann Jesus bezeugen, daß er seines Vaters „Namen" diesen geoffenbaret hat, welche der Vater durch seine berufende und erziehende Gnade ihm aus der ungläubigen „Welt" „gegeben" hat. Ist Gottes Name überhaupt der zusammenfassende Ausdruck für sein geoffenbartes Wesen, so kann er hier in Jesu Munde Gottes Wesen nur so bezeichnen, wie es sich in ihm und durch ihn und sein Werk geoffenbart hat: es ist der „Name" des Heilsgottes, welchen Jesus den Aposteln „geoffenbart" hat, indem er von Gott als dem zeugte, welcher die Welt hat erlösen wollen und zu dem Ende seinen Sohn gesandt hat. Schon ehe diese seine ältesten Jünger in ein persönliches Verhältnis zu Jesus traten, standen sie in einem persönlichen Verhältnis zu Gott; als gläubige Israeliten gehörten sie ihm zu (vgl. 10, 29); nun sind sie von diesem Gott, dem sie so schon von vornherein gehörten, Jesus „gegeben", ohne daß sie dadurch aus ihrem

Verhältnis zu Gott gelöst wären, so gewiß als das Wort, welches Jesus ihnen verkündigt hat und dem sie sich im Glauben geöffnet, und das sie „gehalten" haben, im letzten Grunde Gottes eigenes Wort ist, das der Vater dem Sohne auf die Lippen gelegt hat (s. V. 8; 7, 16; 14, 24). Aber wie nahe muß es denn für Gott nicht liegen, das Gebet für sie zu erhören, welche ihm sowohl als gläubige Glieder seines eigenen Volkes gehören und als die, welche sein Wort im Munde seines Sohnes gläubig angenommen und gehorsam sich darunter gebeugt haben. V. 7. Und einen guten verheißungsvollen Anfang haben sie gemacht: dieses Zeugnis des Sohnes ist bei ihnen nicht ohne seine Frucht geblieben. In der ganzen Ausrüstung für das Messiaswerk, die Gott Jesus gegeben hat, in seiner Weisheit und Geistesmacht, in seinen Worten und Werken, in all dem, was gerade diese seine Nächsten beständig hatten wahrnehmen können, haben sie die Gabe des Vaters an seinem Sohn erkannt; im Lichte von dem allem haben sie in Jesus den Gesalbten Gottes im vollsten Sinn gesehen. V. 8. Aber was ihre Herzen für diese Erkenntnis erschlossen hat, ist doch zuletzt sein Wort gewesen, welches sie im Gegensatz zu ihren ungläubigen Landsleuten „angenommen" haben: durch Jesu Selbstzeugnis sind sie zu einer wahren und wirklichen Erkenntnis seines Ausgangs von Gott (vgl. 16, 27) und zum Glauben an seine göttliche Sendung gekommen. Das ist also für sie der Weg zu jenem Blick für Jesu Wirksamkeit als ein Wirken in Gotteskraft gewesen: sie haben durch sein Zeugnis im Worte das Auge für seine Person als den von dem Vater Ausgegangenen, von ihm Gesandten aufgeschlossen bekommen. So weit sind diese werdenden Sendboten des Herrn schon gekommen, so weit ist das Werk der Gnade in ihnen gefördert.

Nachdem Jesus so die Grundlage für seine Fürbitte gelegt hat, indem er von dem Verhältnis der Apostel sowohl zu ihm selbst als zum Vater gesprochen hat, folgt nun das Gebet selbst. Dasselbe verläuft durch eine vorbereitende Einleitung, V. 9. 10, und drei spezielle Fürbitten, welche im einzelnen noch ihre besondere Begründung erhalten: V. 11—13; V. 14. 15; V. 16—19.

V. 9. 10. Der Herr eröffnet diese seine Fürbitte mit den Worten, „ich bitte für sie"; es ist Gottes eigener Sohn, welcher zu seinem Vater betet; sollte der Vater denn nicht seines Sohnes Bitte erhören? Aber die eigentliche Bitte verschiebt er dann noch einen Augenblick, um für dieselbe eine Begründung voraufzuschicken. Diese Begründung liegt in der ganzen Stellung der Apostel, in dem scharfen Gegensatz

zur „Welt", zur ungläubigen Menschheit. Diese „Welt" ist sicher manchmal früher der Gegenstand der Fürbitten Jesu in seinen Fleischestagen gewesen; nach diesem seinem hohenpriesterlichen Gebet betet er noch ferner für dieselbe (s. Luk. 23, 24), wie er ja auch seinen Jüngern aufgetragen hat, dasselbe zu thun (Matth. 5, 44). Aber hier, bei dieser Gelegenheit, ist sein Gebet nur denen geweiht, welche ihm gehören; hier betet der Hohepriester nur für die Seinen; für die, welche Gott ihm „gegeben" hat. Denn diese stehen ja in einem ganz besonderen Verhältnis sowohl zu ihm, welcher hier bittet, als zu dem, zu welchem er betet: Gott gehören sie, und Jesus ist in ihnen „verherrlicht". Freilich sind diese seine Gläubigen von seinem Vater ihm „gegeben"; aber damit ist ja nicht ihr Verhältnis zu dem Vater aufgelöst: die innerliche Einheit, welche zwischen Gott und Jesus besteht, bringt es mit sich, daß niemand Jesus angehören kann, ohne auch Gottes Eigentum zu sein, so gewiß als überhaupt eine absolute Gemeinschaft zwischen dem Heilsmittler und dem Heilsgott in allem besteht, was das Heilswerk und seine Ausführung angeht; Ziel, Mittel und Ergebnis — also auch die durch und für das Werk der Erlösung gewonnenen Menschen — alles gehört den Beiden in der innerlichsten unauflöslichsten Gemeinschaft zu.[1]) Und dem nahen Verhältnis, worin so diese Jünger zu Gott stehen, entspricht

[1]) Zum vollen Verständnis dieses Wortes Jesu: „alles was mein ist, ist dein, und was dein ist, ist mein", muß man sich daran erinnern, daß es Jesus, der Gottmensch, ist, welcher hier redet, und das in einem Zusammenhang, der eben von seinem Beruf als „Jesus", als der historisch aufgetretene Heilsmittler, handelt. Diese Gemeinschaft im Besitze muß deshalb als ein zwischen Gott und Jesus — nicht dem ewigen Gottessohn — stattfindendes Verhältnis gedacht werden. Die Meinung ist die, daß alles, was Jesus in und während seiner messianischen Wirksamkeit hat, das ist Gottes, ist nicht ein von Gott unabhängiges, Jesu als isolierter Persönlichkeit, als Individuum, gehörendes Sondereigentum, worüber er ohne Rücksicht auf des Vaters Willen verfügen könnte: im Gegenteil, wie die ganze Summe der Ausrüstung, welche er für diesen seinen Beruf hat, ihm von Gott gegeben ist (s. o. V. 7), so benutzt und gebraucht er dieselbe auch nur in vollster Übereinstimmung mit dem Vater und nach seinem Willen. Und andererseits: der Vater vorenthält ihm nichts von dem, was er hat, sondern stellt ihm all das Seine zu voller Verfügung während der Ausführung des Auftrages, den er ihm gegeben hat, so daß diese beiden, von beiden Seiten aus angesehen, alles gemeinsam haben, was diesen Beruf und seine Ausführung betrifft, — nach dem eigenen Worte des Herrn, 10, 30. Wie übrigens schon dort bemerkt, beruht dies zwischen Gott und Jesus bestehende historische Verhältnis natürlich auf dem zwischen Gott und seinem Sohn bestehenden ewigen Wesensverhältnis.

auch das nahe Verhältnis, worin sie zu Jesus stehen: er ist in ihnen „verherrlicht", ihr Auge ist aufgeschlossen für seine Herrlichkeit — sie haben ja gelernt, in ihm den von Gott Ausgegangenen, Gottes Sendboten an die Welt, zu erkennen (V. 8) — so daß diese Herrlichkeit des Herrn nun in ihren Herzen lebt, in ihrem Glaubensbewußtsein. Und so spricht denn Jesus seine erste Bitte für sie aus. V. 11—13. Jesus verläßt nun die Welt und kommt zum Vater, sie müssen noch weiter in der Welt bleiben, — was liegt dann näher für ihn zu erbitten als dies, daß Gott sie bewahren wolle, so daß das gute Werk, welches in ihnen begonnen ist, nicht verloren gehe oder unterbrochen würde, sondern wachse und vollendet wird. V. 11. Aber durch die Anrede „heiliger Vater" appelliert Jesus bei diesem Gebete an die Heiligkeit Gottes, an den absoluten Gegensatz seines Wesens zur Sünde der Welt; das Gebet geht ja gerade darauf aus, daß die Apostel gewarnt und geschützt werden sollen gegen alle Beschmutzung mit der Sünde in dieser Welt, aus welcher heraus Gott selbst sie ihm gegeben hat (V. 6). So bittet er denn Gott, daß er „sie bewahre in seinem Namen", d. h. durch seine bewahrende Gnade sie in der Glaubens- und Lebensgemeinschaft mit sich erhalte, so daß Gottes „Name", welchen er Jesus „gegeben" (vgl. V. 8) hat, damit er denselben offenbare und verkündige, das Element werde, worin sie mit ihrem persönlichen Leben sich befinden: so daß sie niemals aus dem Glauben an den Gott des Heils und aus der Gemeinschaft mit ihm heraustreten. Dann werden diese, denen die Fürbitte hier gilt, „Eins sein" wie Jesus und der Vater: durch ihre gemeinsame Verbundenheit mit dem Gott, in dessen „Namen" sie bewahrt sind, werden sie zu einer heiligen organischen Einheit verbunden sein, ein Abbild der heiligen Einheit, welche den Heilsmittler mit dem Heilsgott verbindet, und welche wieder auf der Wesenseinheit zwischen Gott und seinem ewigen Sohn beruht. V. 12. Wohl ist es jetzt von nöten, daß „der Vater" so diese Freunde Jesu „bewahre." So lange er bei ihnen war, wachte er über ihnen in liebender Fürsorge, indem er allzeit ausspähte nach den ihnen drohenden Gefahren, und immer bereit war, ihnen zu begegnen; würde er sie nicht abgewehrt haben, so würden dieselben sie aus der Gemeinschaft mit dem von ihm geoffenbarten Gott des Heils gerissen haben. „Er hielt Wache", so daß nicht ein einzigster von ihnen der ewigen Verdammnis verfallen ist, welche draußen vor jener Gemeinschaft lauert, — von Einem abgesehen, jenem „Kind der Verdammnis", d. i. dem, der so unauflöslich an die Verdammnis geknüpft war, wie der Sohn

an seine Mutter (vgl. 2 Thess. 2, 3), dem, dessen Verdammnis nicht zu vermeiden war nach dem Verhältnis, in welches er sich zu dem Herrn stellte, Judas, durch dessen Fall die Schrift[1]) ihre notwendige Erfüllung gefunden hat. V. 13. Aber nun ist es vorbei mit seiner Behütung und Fürsorge für die kleine Schar; deshalb legt er sie nun dem Vater ans Herz. Und wenn er „dies redet", während er noch „in der Welt" ist, — wenn er nicht damit wartet, so für seine Freunde zu beten, bis er zu seinem Vater gekommen ist, sondern dasselbe als demütiges Gebet vor ihren Ohren noch diesseits seines Heimgangs ausspricht, so thut er das eben in der Absicht, damit sie, indem sie dies Gebet hören, die frohe Zuversicht gewinnen, daß sie auch nach seinem Weggang, nämlich durch den Vater werden bewahrt werden: er will, daß sie, und zwar in vollem Maße, seine Freude in ihrem Innern fühlen sollen, die Freude, welche Jesus über seines Vaters schirmende Fürsorge selbst in dieser Stunde empfindet, wo nur ein Augenblick ihn von dem Leiden und dem Tode scheidet,[2]) indem sie ebenso sicher in dem Vertrauen auf Gottes Hut ruhen, wie er es thut. — So geht denn diese erste Fürbitte Jesu für die Apostel darauf hinaus, daß Gott durch seine erhaltende Gnade „sie bewahren wolle in seinem Namen", d. i. in der Glaubens- und Lebensgemeinschaft mit ihm, so wie er sich in und durch Jesus geoffenbart hat.

V. 14. 15. Wie diese erste Fürbitte für die Apostel speziell begründet wird durch die vorausgeschickte Bemerkung — V. 11 — über ihre verlassene Stellung in der Welt, wenn Jesus nun von ihnen geht, so verhält es sich auch ähnlich mit der zweiten Fürbitte, V. 14. 15: auch diese wird durch einen motivierenden Hinweis auf die Stellung der Apostel in der Welt eingeleitet, welche den Herrn veranlaßt, diese an den Vater zu richten. V. 14. Jesus hat ihnen das Wort „gegeben" — d. h. kund gethan —, dessen Verkündigung Gott ihm übertragen hat: dadurch sind sie der Gegenstand des Hasses der Welt geworden, eines Hasses, der seinen Grund darin hat, daß sie durch dieses von ihnen im Glauben angeeignete (V. 2) Gotteswort der Welt entnommen und in eine Lebenssphäre versetzt sind, welche dieser diametral entgegengesetzt ist (15, 19). Sie sind nun nicht

[1]) Nämlich Ps. 41, 10. Jesus sucht gleichsam einen Trost gegenüber dem Schrecklichen, daß einer aus dem kleinen Kreise trotz all seiner wachsamen Hirtentreue verloren gegangen sei, darin, daß dasselbe durch die Vorhersagung der Schrift wie etwas, was nicht anders sein konnte, festgelegt war.

[2]) Der Ausdruck „meine Freude" in Jesu Munde ist also ganz wie 15, 11 zu verstehen.

mehr „von der Welt", so wenig als Jesus selbst (8, 23): in dem zwischen Jesus und der Welt bestehenden Verhältnis des Gegensatzes haben sie sich auf Jesu Seite gestellt; daher der Haß der Welt (vgl. 15, 8—16, 4). V. 15. Wie sehr werden sie dann nicht in dieser ihrer Lage den bewahrenden Beistand des Vaters nötig haben. Jesus kann und will nämlich seinen Vater nicht bitten, sie durch den Tod „aus der Welt zu nehmen", wo ja große Aufgaben und ein bedeutungsvoller Beruf in seinem Dienste ihrer wartet; deshalb können sie noch nicht, so wie er, dessen irdisches Lebenswerk nun bald durch den Tod vollendet ist, die Welt verlassen; aber er bittet seinen Vater, daß er „sie vor dem Bösen bewahre", d. h. Satan verhindere, diese seine Werkzeuge durch den Haß der Welt und die daraus entspringenden Drangsale und Nachstellungen zu überwältigen, so daß sie außer stande wären, das Werk hinauszuführen, um des willen sie in der Welt zurückbleiben müssen.

V. 16—19. Auch in der dritten Fürbitte, V. 16—19, ist die eigentliche Bitte, welche V. 17 ausgesprochen wird, durch einen Hinweis auf die Lage dieser Diener Jesu in der „Welt" eingeleitet, welche eben dem Herrn dies Gebet auf die Lippen legt. V. 16. Sie sind nicht von der Welt, wie ihr Herr und Meister auch nicht von der Welt ist, — in diesen Worten, welche von V. 14 wiederholt werden, ist die Lage aufs neue bezeichnet, worin sie sich befinden, und welche nun eine neue Fürbitte für sie hervorruft. V. 17. Dieselbe geht darauf hinaus, daß Gott sie „heiligen wolle in der Wahrheit." Jener Gegensatz zwischen ihnen und der Welt beruht ja darauf, daß während die Welt in der Lüge ist, sie in der Wahrheit, als ihrem Lebenselemente, sich befinden: ist die Welt im Irrtum und in der Unwissenheit und Blindheit versunken, so haben ja sie dagegen das von Jesus „gegebene" Wort Gottes gläubig angenommen, welches der Träger der göttlichen Wahrheit in ihrer ganzen Fülle ist. Nun bittet dann Jesus seinen Vater, daß er sie in dieser Wahrheit in diesem neuen Lebenselement „heilige"; er bittet, daß Gott sie sich aneigne und sie zu seinem und seines Reiches Dienste weihe, und zwar als solche, welche schon in der Wahrheit stehen, für welche sie in dieser Dienerstellung wirken sollen.[1]) Und der Herr fügt hinzu: „Dein Wort ist Wahrheit"; eben darum kann

[1]) Dies Gebet Jesu für die Apostel ist in und mit der Geistesausgießung über sie an jenem Pfingstfest (Apostelgeschichte 2) erfüllt worden, wodurch Gott sie sich als seine Werkzeuge in der Wirksamkeit für sein Reich aneignete, sie für diese Wirksamkeit weihte und ausrüstete, — und

er den Vater bitten, diese seine werdenden Sendboten in der Wahrheit zu heiligen, weil sie schon das von Jesus verkündigte „Gotteswort" angenommen haben, welches „Wahrheit ist", in seinem ganzen Umfang wahr und darum auch geschickt, die, welche sich ihm erschließen, der Wahrheit teilhaftig zu machen. V. 18. Wohl brauchen es diese Abgesandten Gottes, daß Gott sie „heilige" und weihe für diesen Dienst, indem er sie sich recht als seine Diener aneignet und sie als solche salbt und ausrüstet; denn sie sollen ja in „die Welt" gesendet werden,[1]) zu welcher sie in einem so scharfen Gegensatz stehen und welche sie deshalb haßt, und zwar als Fortsetzer der eigenen Sendung Jesu an diese selbe Welt, als die sie dasselbe Werk in ihr vollbringen sollen, welches er ausgeführt und welches ihm die bittere Feindschaft der Welt in so reichem Maße eingebracht hat: ebenso wie der Vater seinen Sohn in die Welt gesendet hat, so hat auch er sie in die Welt gesendet. V. 19. Aber um so viel zuversichtlicher darf der Herr den Vater bitten, daß er diese seine zukünftigen Zeugen „heilige", als er, der Sohn, sich selbst für sie „heiligt"; oder sollte nicht der Vater seine Mitwirkung dazu geben, daß des Sohnes Absicht erreicht werde? Denn „für sie", um dieser selben willen, denen dies sein Gebet gilt, „heiligt" sich Jesus: sein ganzes Lebenswerk — worin sein Tod, als ein Hauptstück, eingeschlossen ist — ist nichts anderes als eine einzigste Selbsthingabe an Gott, welchem er sich in selbstverleugnender Ausführung des ihm übertragenen Berufs geweiht hat;[2]) und diese seine Selbsthingebung,

---

zwar sowohl negativ, durch die erneuernde Einwirkung dieses Geistes auf sie, wodurch sie mehr und mehr von der Sünde gereinigt werden, welche sie für jenes Werk ungeeignet gemacht hätte, und positiv durch Mitteilung der Gabe des Geistes. Hiedurch wird an den Aposteln im vollsten Umfang die „Heiligung" des Vaters verwirklicht, worum Jesus hier den Vater für sie bittet: sie wurden ausgesondert aus der profanen Sphäre und Gott geweiht — die beiden Momente, welche überhaupt in dem Begriff „heiligen" nach biblischem Sprachgebrauch enthalten sind.

[1]) Wenn Jesus hier diese Sendung der Apostel als schon geschehen bezeichnet — „ich habe sie in die Welt gesendet", sagt er ja — so beruht dies einfach darauf, daß er hier, wie auch sonst öfters in diesem Gebete (s. V. 11. 12) der Zukunft vorgreift. Faktisch fand ja diese Aussendung erst nach seiner Auferstehung statt: Matth. 28, 19.

[2]) Daß nämlich dieser Ausdruck „heiligen" auch hier, wo Jesus ihn auf sich selbst anwendet, in der Bedeutung „Gott weihen" verstanden werden muß, geht daraus hervor, daß der Ausdruck unverkennbar diese Bedeutung an den beiden anderen Stellen hat, wo es in dieser dritten Fürbitte für die Apostel vorkommt, nämlich V. 17 und V. 19 b.

welche ja die ganze Welt umfaßt, so gewiß als das Heil aller Menschen sein Zweck ist, bezeichnet hier Jesus ganz speziell als diesen seinen Dienern geltend, um damit seine Bitte, daß auch der Vater eben sie heiligen wolle, zu begründen. Ihre „Heiligung" hat der Herr mit seiner „Selbstheiligung" im Auge gehabt: „damit sie geheiligt würden in Wahrheit", darum hat er sich in seinem Leben und in seinem Sterben Gott geweiht in treuer Ausübung des Berufs, den Gott ihm anvertraut hat. Ja das war der Zweck bei Jesu Selbsthingabe für diese seine auserwählten Rüstzeuge, daß sie „Wahrheit" zu ihrem Lebenselement machen, und in dieser Wahrheit stehend Gott zu seinem Dienste in der Ausbreitung seines Reiches geheiligt werden sollten; mit allem, was er als „Diener des Herrn" thut und leidet, mit seinem Erlösungswerk und seinem Erlösertode blickt er auf diese ihre Einweihung zu seinem Dienst. Denn Jesu Erlösungswerk — namentlich eben in seinem Gipfelpunkt, dem Versöhnungstode — hat ja das zu seiner Wirkung, daß die Macht der Sünde gebrochen und ein neues heiliges Leben für jeden erworben wird, der sich im Glauben ihm öffnet; und wer hatte diese reinigende Erneuerung des ganzen persönlichen Lebens und Verhaltens wohl nötiger als seine apostolischen Sendboten? So darf denn der Sohn, der seiner selbst nicht schont, sondern im Dienste Gottes in Treue bis zum Tode zum Besten dieser seiner Abgesandten sich weiht, getrost den Vater bitten, daß er sich ihrer als seiner Diener annehmen und sie mit alle dem ausrüsten wolle, was ihnen für diesen Dienst not thut. Und das ist denn der Inhalt seiner dritten Fürbitte für sie.

Wollen wir uns nun ein zusammenfassendes Bild von diesen drei Fürbitten für die Apostel (V. 6—19) machen, so sehen wir, daß er in der ersten für ihr persönliches Glaubensleben bittet — daß Gott sie in Glaubens- und Lebensgemeinschaft mit sich bewahren wolle — und in der dritten für ihren zukünftigen Beruf — daß Gott sie zu diesem ihrem Dienste weihen und heiligen wolle. Die zweite Fürbitte nimmt eine Zwischenstellung zwischen jenen beiden anderen ein, indem sie darauf hinausgeht, daß Gott sie vor dem Bösen bewahren wolle, eine Bitte, welche zugleich auf ihr persönliches Leben in Gott — daß Satan dasselbe nicht unterdrücken könne — und auf ihren apostolischen Beruf blickt, daß der Fürst dieser Welt denselben nicht durch den Haß der Welt und die Verfolgungen möge hindern können. Wir haben jedoch gesehen, daß von diesen beiden Momenten in der genannten Fürbitte letzteres nach dem Zusammenhange und der Begründung der Bitte das überwiegende ist.

3) 17, 20—26. Aber von diesem kleinen Kreise, welcher in der Stunde des Gebetes ihn umgiebt, schweift nun der Blick des Herrn hinaus und weiter, indem er seine Fürbitte für alle seine Gläubigen überhaupt hinaussendet, durch alle Geschlechter der Zukunft und unter allen Völkern der Erde.

V. 20. Alle diese Millionen sieht der Herr im Geiste gegenwärtig: er bezeichnet sie schon jetzt als die, welche „glauben" an ihn, für diesen Glauben durch deren Wort gewonnen, welchem der vorhergehende Teil seiner Fürbitte galt. Denn das apostolische Wort ist das Mittel des Glaubens bis ans Ende der Tage, zuerst in seiner mündlichen, dann in seiner schriftlichen Form; auch die kirchliche Verkündigung ist, sofern sie sich auf das grundlegende Zeugnis gründet und mit demselben stimmt, ein apostolisches Wort. V. 21. Worum der Herr für diese seine Gläubigen bittet, ist dann dies, daß sie alle — trotz aller Unterschiede in Raum und Zeit — „Eins seien", eine heilige Einheit in und mit diesem ihrem einen Glauben, daß sie alle an Jesus glauben, wie es im vorhergehenden Verse hieß, und in und mit ihrem dadurch vermittelten gemeinsamen Leben in Gott und Jesus, also eine wirkliche Einheit, ein lebendiger Organismus, durchströmt von dem einen und selben Gottesleben.[1]) Ihr heiliges Vorbild hat diese Einheit der Gläubigen in der Einheit, welche zwischen Gott und Jesus statt hat: „Wie Du, Vater, in mir und ich in Dir" (vgl. zu 10, 38; 14, 10); ihren tiefen Grund hat sie darin, daß die Gläubigen all zusammen ihr Lebenselement in Gott und Jesus haben: „daß sie in uns seien"; ihre Bestimmung, ihren erhabenen Endzweck hat sie darin, daß die Menschen, welche noch außerhalb dieser heiligen Gemeinschaft stehen, durch dieselbe zum Glauben an Jesu göttliche Mission kommen: „auf daß die Welt glaube, du habest mich gesandt." Denn in demselben

[1]) Diese Einheit der Gläubigen bedeutet also weit mehr und Tieferes als eine Einheit in Gesinnung und Meinungen; sie ist eine Einheit in dem Leben selbst, dadurch bewirkt, daß sie alle an Gottes heiligem Leben teil haben. Vgl. Eph. 4, 16; Kol. 2, 19. Doch wird und muß dies gemeinsame Leben sich notwendigerweise auch in der Gemeinschaft der Gesinnung, Interessen u. s. w. äußern (was Paulus nennt: „nach demselben Ziele trachten": Röm. 15, 5, „einerlei Sinn haben" 2 Kor. 13, 11), wie ja auch, mit aller Anerkennung des Rechts der Individualitäten und des Einflusses der verschiedentlichen Entwicklungsstandpunkte u. s. w. der gemeinsame Glaube „an Jesus" als Wirkung desselben apostolischen Wortes (V. 20) Einheit in dem Wesentlichen, auch was die Lehrmeinungen betrifft, mit sich führen wird und muß.

Maße, in welchem diese „Einheit" bei den Gläubigen Wirklichkeit wird, in demselben Maße wird auch „die Welt" verstehen, daß dieselbe nicht das Produkt der Wirksamkeit natürlicher Kräfte sein kann: die Einheit der Gläubigen im Leben in Gott und in Jesus mit all den Früchten, welche dies Leben bringt, wird die „Stadt auf dem Berge, „das Licht der Welt" sein, welches seine zugleich richtenden und lockenden Strahlen hinaussendet in das Dunkel der Welt.[1])

V. 22. Für diese Einheit der Gläubigen, welche Jesus hier den Vater zu bewirken bittet, ist er selbst schon während seines Erdenlebens wirksam gewesen; so darf er denn um so zuversichtlicher seinen Vater bitten, daß er sie fördern wolle. Hat er nämlich seinen Gläubigen „die Herrlichkeit" gegeben, welche Gott ihm gegeben hat, und zwar eben „damit sie eins seien": die himmlische Herrlichkeit, welche nun Jesus nach Tod und Grab erwartet, und welche er so sicher zu eigen bekommen wird, daß er schon jetzt sagen kann, daß Gott sie „ihm gegeben" hat, diese seine himmlische Herrlichkeit, hat er wieder seinen Gläubigen wie ein sicheres Eigentum zurechtgelegt, in das sie zu ihrer Zeit eintreten werden (vgl. V. 24), nämlich, wenn er am jüngsten Tag wieder kommt, um sie zu sich heimzuholen (14, 3), heim zu der Herrlichkeit, an welcher nach seines Vaters Willen alle treuen Diener seines Sohnes Anteil bekommen sollen (12, 26). Und dieses selige Erbe hat er für seine Gläubigen bereit gestellt, „damit sie eins seien": die gemeinsame Aussicht auf das gemeinsame Erbe soll ihnen dazu dienen, sie innerlich zu verknüpfen, die gemeinsame Hoffnung soll sie zu einem starken Bewußtsein der Einheit verbinden, welche sie in ihrem gemeinsamen Leben in Gott besitzen (vgl. Epheſ. 4, 4). Wie nun diese Einheit in V. 21, da wo es sich um ihren tiefen Grund handelt, die Gemeinsamkeit des Lebens selbst, als ein Abbild der Einheit zwischen Jesus und dem Vater bezeichnet wurde, so auch hier: „gleich wie wir eins sind", worauf der Herr wieder auf jenen innersten Grund der Einheit zwischen den Gläubigen und auf die zwischen ihnen selbst und Gott bestehende Einheit hindeutet, worin dieselbe ihr Vorbild hat: „ich in ihnen und du in mir". Diese ohne Satz-

[1]) Matth. 5, 14. 15. Beachte, wie Jesus, obwohl er in diesem Gebete „nicht für die Welt bittet" (V. 9), doch keineswegs davon ausgeht, daß dieselbe rettungslos der Verdammnis verfallen ist. Vielmehr sollen seine Apostel, welche in diese Welt gesendet werden (V. 18), in derselben Gläubige durch ihr Wort gewinnen (V. 20) und diese Gläubigen sollen wieder durch das Zeugnis, welches ihre heilige Einheit ablegt, Raum gewinnen in der Welt, für den Glauben an Jesus.

verbindung lose angehängten Worte sprechen nämlich einerseits aus, was das Prinzip für die Einheit der Gläubigen ist — daß Jesus in ihnen als in seinem Leibe ist, indem sein Leben sie alle durchdringt: die andere Seite desselben Verhältnisses, welches V. 21 durch den Ausdruck bezeichnet wurde, daß die Gläubigen in ihm sind —; andererseits charakterisieren sie das zwischen Gott und Jesus bestehende Verhältnis — daß Gott in Jesus ist, in ihm wohnt und durch ihn wirkt. V. 23. Ja, was der Herr beabsichtigte, indem er seinen Gläubigen seine Herrlichkeit „giebt", ist eben dies gewesen, daß er ihre Einheit fördern, sie „vollkommen" machen wollte, und zwar — was Jesus hier mit Nachdruck wiederholt, — mit dem Zweck, daß von ihnen wieder eine belebende Wirkung über die Welt ausgehen soll: die Welt soll durch den Anblick dieser heiligen Einheit der Gläubigen in der gemeinsamen Hoffnung zur Erkenntnis der Liebe Gottes gegen diese Gläubigen gelangen, welche sich so reich in der Hoffnung der Herrlichkeit offenbart, welche er ihnen gegeben hat, eine Liebe, welche bereit ist, ihnen dieselbe Herrlichkeit zu schenken, welche sie Jesus schenkt und so ein Abbild der Vaterliebe Gottes zu seinem Sohne ist. V. 24. Aber weil diese Hoffnung auf das himmlische Erbe, diese Aussicht, an Jesu eigener Herrlichkeit Anteil zu bekommen, etwas so Großes, in dieser seiner Größe ein so gewaltiges Mittel ist, die Gläubigen in der Einheit zu verknüpfen, welche in diesem ganzen Teil des Gebetes dem Herrn am Herzen liegt, darum verweilt er näher bei dieser Herrlichkeitshoffnung. „Vater, ich will", sagt er, daß diese meine Gläubigen an meiner jenseitigen Herrlichkeit Anteil bekommen. Es ist der Sohn, welcher redet, — darum nennt er hier ausdrücklich Gott seinen „Vater" — und zwar in kindlichem Bewußtsein von der Kraft seines Gebets, weil er sich ja eins mit seinem Vater weiß (10, 30); wie sollte er wohl daran zweifeln, daß der Vater thun wird, worum er ihn bittet? Und um so getroster spricht er diese Bitte aus, als dieselbe ja auf deren Verherrlichung ausgeht, welche der Vater durch seine ziehende Gnade ihm „giebt", und denen gegenüber es deshalb auch des Vaters Wille sein muß, daß sie ganz zum Ziele, zur Herrlichkeit des ewigen Lebens geführt werden sollen (V. 2). Worauf sein Gebet für diese seine Gläubigen hinausgeht, ist dann dies, daß sie einmal, — nämlich, wenn sie bei seiner Wiederkunft „mit Jesus zusammengeführt" sind (1 Thess. 4, 14), — „bei ihm sein" werden und in dieser seligen Gemeinschaft mit ihm „seine Herrlichkeit zu schauen" bekommen sollen, die Herrlichkeit der Erhöhung, welcher Gott Jesum nun bald

teilhaftig machen wird,[1]) als Ausdruck seiner ewigen Liebe zu dem eingeborenen Sohn, der in Jesus Mensch geworden ist.[2]) Denn dieses Anschauen der Herrlichkeit des erhöheten Jesus durch die vollendeten Gläubigen bewirkt und bringt mit sich ihre eigene Verherrlichung: sind sie schon selig und damit prinzipiell verherrlicht, so giebt es doch ein Wachstum und eine Entwicklung in dieser ihrer Herrlichkeit, bis dieselbe ihrer Vollendung entgegengeht, d. i. bis dieselbe so reich wird, als sie überhaupt innerhalb der Schranken der Menschennatur gedacht werden kann; und dieses Wachstum und diese Entwicklung wird durch die Anschauung der göttlichen Herrlichkeit des erhöhten Jesus vermittelt.[3])

V. 25. 26. Und so schließt denn der Herr sein Gebet, indem er hinfort, wie in dem ganzen mit V. 20 beginnenden Abschnitt, seine Gläubigen überhaupt vor Augen hat, aber jetzt — anders als in dem vorhergehenden Teil des Abschnitts — zusammengefaßt mit und repräsentiert von der Schar, die ihn hier umgiebt, von den Aposteln („diese"), dem ältesten Kreis der Gläubigen. In diesem Schluß verweilen Jesu Gedanken bei dem Gegensatz zwischen der Welt und seinen Jüngern, — und zwar der „Welt", nicht wie oben (V. 21. 23) als der, welche für den Glauben gewonnen werden

---

[1]) Hier ist wieder wie V. 22 dieses Teilhaftigwerden Jesu an der Herrlichkeit der Erhöhung (um welche er V. 1—5 bittet) als schon eingetreten bezeichnet, weil dieselbe ihm so sicher ist: „Die Herrlichkeit, welche du mir gegeben hast".

[2]) Beachte, wie Jesus in diesen Worten: „Du hast mich geliebet, ehe der Welt Grund gelegt ward", in der bestimmtesten Weise seine ewige Präexistenz ausspricht. Was sein Apostel 1, 1 f. ausspricht, bestätigt hier der Herr selbst in der unzweideutigsten Weise.

[3]) Diese Wirkung der Anschauung des erhöhten Jesus in seiner göttlichen Herrlichkeit für die Verherrlichung der Seligen wird auch 1 Joh. 3, 2 ausgesprochen: „Wir werden ihm gleich werden, denn wir werden ihn sehen wie er ist". Aber was so im Jenseits vorgehen wird, ist nur die Fortsetzung und Vollendung eines Prozesses, welcher seinen Anfang schon im Diesseits nimmt. Paulus lehrt 2 Kor. 3, 18, daß die successive „Verherrlichung", welche die Gläubigen schon hienieden in und mit der immer reicheren Entfaltung ihres geistlichen Lebens erfahren, durch Anschauung der Herrlichkeit des Herrn im Spiegel des Wortes vermittelt wird, indem sein Bild dadurch bei ihnen mehr und mehr ausgeprägt wird. Dieser Prozeß setzt sich fort und geht seiner Vollendung dort entgegen, wenn die Gläubigen nicht länger darauf angewiesen sein werden, den Herrn im Spiegel des Wortes zu sehen, sondern ihn „von Angesicht zu Angesicht", 1 Kor. 13, 12, schauen werden, in seiner ganzen persönlichen Herrlichkeit, „wie er ist", 1 Joh. 3, 2.

kann, sondern der „Welt“ als „Welt“, der „Welt“, welche „Welt“ bleibt. Der Herr beginnt diesen Schluß seines ganzen Gebets damit, daß er Gott anruft als seinen „gerechten Vater“; damit ist der Gesichtspunkt für das Gebet in diesen beiden Versen sofort angegeben: Gottes Gerechtigkeit muß eben gegenüber jenem Gegensatz zwischen der „Welt“ und den Gläubigen zum Ausdruck kommen, indem er vermöge derselben nicht anders kann, als jedem vergelten nach der Stellung, welche er Gott gegenüber in seiner Selbstoffenbarung einnimmt. Darin liegt eben, sowohl daß die Welt für ihren Unglauben gestraft werden muß, als daß die Gläubigen für ihren Glauben belohnt werden müssen; so wird Gottes Gerechtigkeit die sicherste Garantie dafür, daß Jesu Fürbitte für seine Gläubigen, unmittelbar von V. 6 an, für die Apostel und die, welche durch ihr Wort gewonnen werden, erfüllt werden wird.

V. 25. Gott ist Jesu Vater — aber die Welt hat ihn nicht erkannt; wie klar auch Jesus durch sein Zeugnis ihn geoffenbaret hat, die Welt hat sich seiner Erkenntnis verschlossen. Aber weil er „der Gerechte“ ist, muß ja dieser Unglaube der Welt seine Strafe finden. Dies Moment, die Strafe der Welt für ihren Unglauben, kommt jedoch nicht zur ausdrücklichen Aussprache in diesem Schlußwort des Gebets. Diese verstand sich ja von selbst, und davon zu sprechen war kein Raum in diesem Gebete, das von Anfang bis zu Ende eine Fürbitte ist. Dagegen verweilt der Herr umsomehr bei dem andern Glied des Gegensatzes, bei seinen Gläubigen, ihrem Glauben und dem Lohn dieses Glaubens. Bevor er anhebt, davon zu sprechen, schickt er jedoch zuerst die Worte voraus: „ich habe dich erkannt“, womit er auf die unmittelbare, intuitive Erkenntnis Gottes, seines Wesens und Willens, blickt, welche Jesus in seinen Fleischestagen eignete, vermöge des einzigartigen Verhältnisses, welches — als Folge des zwischen dem Vater und seinem Sohn bestehenden ewigen Wesensverhältnisses — ihn als Heilsmittler mit dem Gott verknüpfte, dessen Diener er um des Erlösungswerkes willen gewesen war (vgl. zu 8, 55). Aber wenn Jesus so in diesem Zusammenhang seine Erkenntnis Gottes betont, so geschieht das, weil diese die Quelle ist, aus welcher seine Jünger ihre Erkenntnis geschöpft haben, diese Erkenntnis Gottes seitens der Gläubigen, welche hier den Gegensatz zu dem verschlossenen Unglauben der „Welt“ bildet. Seine Gläubigen, repräsentiert von seiner Apostelschar, haben Gott erkannt, und zwar mit der rechten Erkenntnis, in seiner spezifischen Eigentümlichkeit, in welcher es gilt, an ihn zu glauben und ihn zu erkennen, nämlich als den

Gott der Erlösung, als den, der seinen Sohn in die Welt gesandt hat, um das Erlösungswerk zu stiften: „sie haben erkannt, daß du mich gesandt hast". V. 26. Ist nun damit die Stellung der Jünger gegenüber der Selbstoffenbarung Gottes in Jesu in ihrem ganzen Gegensatz zu der der Welt scharf gezeichnet, so spricht der Herr darnach von dem Lohn dieser Stellung — und zwar so, daß der Lohn der Stellung in unmittelbarer Verbindung mit dem Mittel steht, wodurch die Stellung selbst zu stande gekommen ist, weil das eine wie das andere dieselbe Gnade ist. Dadurch ist der Glaube der Jünger zu stande gekommen, daß Jesus aus seiner „Erkenntnis" heraus „ihnen den Namen des Vaters", d. h. sein Wesen, so wie er sich eben in und mit seiner Sendung des Sohnes zur Erlösung der Menschen geoffenbart hat (vgl. V. 6. 8) — „kundgethan" hat; und darin besteht der Lohn dieses Glaubens der Jünger, daß Jesus fernerhin ihnen diesen selben Namen Gottes „kundthun" wird, d. h. auch nach seinem Weggang durch den Geist ihnen den Gott des Heils erklären und so seine Gläubigen zu einer immer volleren und tieferen Erkenntnis dieses Heiles selbst führen wird (16, 25). Denn gerade darin wird sich Gottes „Gerechtigkeit" offenbaren, daß die Erkenntnis mit einer immer reicheren Erkenntnis belohnt wird, nach der eigenen Regel des Herrn: „Wer da hat, dem soll gegeben werden und zwar im Überfluß" (Matth. 13, 12). Und diese wachsende Erkenntnis der Wahrheit will Jesus seinen Gläubigen in der Absicht schenken, daß die Liebe, womit Gott ihn geliebet hat, „in ihnen sei": in und mit der zunehmenden Erkenntnis der Wahrheit werden sie je mehr und mehr die Liebe Gottes zu erfahren und zu schmecken bekommen, seine Vaterliebe, womit er sie als seine Kinder liebt, wie er Jesus als seinen Sohn liebt; diese Vaterliebe Gottes soll „in ihnen sein", in ihrem Innern wohnen, ihre Herzen erfüllen (vgl. Röm. 5, 5), als eine darin herrschende und infolge dessen ihr ganzes persönliches Leben bestimmende Kraft. Denn die Liebe des Vaters ist eben der Lohn, womit er die Erkenntnis von ihm als dem Gott des Heils bei den Gläubigen belohnt (16, 27). Aber wo so diese Liebe Gottes in den Herzen ist, da ist auch Jesus selbst drinnen: „Und daß ich in ihnen sei". In den Herzen, welche an Gottes Selbstoffenbarung in dem Sohne glauben, und welche deshalb von Gott mit väterlicher Liebe geliebt werden, in denen wohnt Jesus persönlich mit all seinen Gnaden und Gaben, nach seiner eigenen großen Verheißung, welche er kurz vor diesem Gebete ausgesprochen hat (14, 23). — Mit diesem doppelten: daß sie Gottes väterliche Liebe zu schmecken und zu erfahren bekommen

und daß sie Jesus selbst in ihrem Herzen wohnend haben werden, ist das Höchste und Größte gesagt, was überhaupt von dem Glück der an Jesum Gläubigen gesagt werden kann. Und das ist der Lohn, welchen der „gerechte Vater" ihnen giebt, weil sie — im Gegensatz zur „Welt" erkannt haben, daß Jesus Gottes Gesandter und damit er selbst der Gott der Gnade und des Heils ist.

In diesem dritten — und letzten Teil seines Gebets, V. 20. 26, hat Jesus so seine Fürbitte über alle seine Gläubigen überhaupt erstreckt, ohne Rücksicht auf die Unterschiede des Raumes, der Zeit oder der Nationalität. Seine Kirche in ihrem ganzen Umfang und während ihres ganzen Lebenslaufes steht hier vor seinem Geistesauge, und er bringt sie vor seinen himmlischen Vater. Sein Gebet für sie geht darauf hinaus, daß diese ganze große Schar seiner Gläubigen eins sein sollen, eine lebendige heilige Einheit ausmachen, verknüpft durch ihr gemeinsames Leben in Gott und ihm, durch die gemeinsame Hoffnung auf dieselbe Herrlichkeit bei ihm, durch die gemeinsame Erfahrung der Liebe Gottes und seines eigenen Einwohnens in ihrem Herzen. Seine betenden Gedanken umspannen diese seine Kirche sowohl in ihrem irdischen Lebenslauf, wie in ihrer jenseitigen Vollendung, — in ihrem irdischen Lebenslauf gewonnen für den Glauben an ihn durch das apostolische Wort und durch seine eigene Wahrheitsoffenbarung durch den Geist, vereinigt durch das gemeinsame Leben in Gott und durch die gemeinsame Herrlichkeitshoffnung — in ihrer jenseitigen Vollendung mit der Herrlichkeit gekrönt, welche in steigender Fülle ihr durch die ewige Anschauung der Herrlichkeit des Herrn zu teil werden wird.

Mit diesem Gebet Jesu endet der Teil unseres Evangeliums, welcher das Bild seines Zusammenseins mit seinen Jüngern unmittelbar vor seinen Leiden zeichnet: Kap. 13—17. Von dem ersten bis zum letzten Worte sind dieselben eine Illustration der Liebe Jesu zu den Seinen gewesen, welche der Evangelist am Beginn dieser ganzen Schilderung pries (13, 1). Und nun ist Jesu Werk seinen Jüngern gegenüber vorläufig abgeschlossen. Was er ihnen noch zu sagen hat, bevor er die Erde verläßt mit seiner sinnlichen Gegenwart, muß er bis auf das Wiedersehen nach seiner Auferstehung in sich verschließen. Sein Werk vor seinem Tod ist gegenüber diesem kleinen Kreis, welcher ihn „aufgenommen" hatte, zu Ende gebracht. Was nun noch aussteht, ist die Vollendung seines Messiaswerkes durch Leiden, Tod und Auferstehen. Zu diesen „letzten Dingen" Jesu geht der Evangelist jetzt über.

Vierte Gruppe: Hauptteil VIII. Kap. 18—20.

Daß die in diesen Kapiteln mitgeteilten Begebenheiten, *Jesu Leiden, Tod und Auferstehung*, nicht in einem „Evangelium", einer Schrift, welche das Bild dessen zeichnen will, der gerade dadurch sein Erlösungswerk vollbrachte, übergangen werden konnten, liegt auf der Hand. Wie große Freiheit auch die Verfasser der „Evangelien" nach ihrem verschiedenen Zweck gegenüber dem reichen Stoff des Erdenlebens Jesu sich vorbehalten mußten — diese seine letzten Dinge konnte keiner von ihnen übergehen, und hat auch keiner übergangen. Und doch hat selbst gegenüber diesem für alle Evangelisten von selbst gegebenen und notwendigen Stoff der Zweck und die Absicht jedes einzelnen ihren Einfluß auf die Darstellung geübt und zwar sowohl im Hinblick auf die Auswahl innerhalb des auch hier übermächtig reichen Stoffes, wie im Hinblick auf die Art und Weise, wie die von ihnen ausgewählten Stoffmomente mitgeteilt werden.

Das gilt auch in Betreff unseres Evangelisten. Was dem Berichte des *Johannes* über die „letzten Dinge" Jesu das Gepräge giebt, ist dies, daß die Darstellung auch in diesem Teile seiner Schrift von denselben Grundgedanken, welche die vorhergehenden Teile beherrschen, getragen ist; aber diese Grundgedanken treten hier in diesem Teile, übereinstimmend mit ihrer Stellung als *Schlußteil* innerhalb des ganzen Evangeliums, in eigentümlich bestimmter Form auf. Auf allen drei Punkten ist es der *Gedanke der Vollendung*, welcher die Darstellung beherrscht. Jesu *Selbsterweisung als Messias* erreicht hier ihren Höhepunkt einerseits durch eine lange Reihe von Einzelheiten, unter denen sich sein Leiden und Sterben vollbringt, und bei welchem Johannes mit Fleiß ihre Übereinstimmung mit den prophetischen Weisfagungen hervorhebt, andererseits durch seine Auferstehung, welche vor allem anderen „ihn als Gottes Sohn darthut" (Röm. 1, 4). *Israels ungläubige Abweisung Jesu* als seines Messias erreicht hier gleichfalls ihren Höhepunkt durch den von Israel ausgehenden, ob auch durch der Heiden Hände ausgeführten Mord an ihm, dem Heiligen Gottes, und durch eine Reihe von Zügen, in denen die ungläubige Verblendung und Verhärtung des Volkes in einer Klarheit und mit einer Stärke hervortritt, wie nie zuvor. Aber zugleich erreicht auch der *Glaube des Jüngerkreises* in diesem Teile seine Vollendung, indem sie durch die Offenbarungen des Auferstandenen zum Glauben an ihn als den, welcher die Fesseln des Todes gebrochen und damit sich als Messias und Gottes Sohn er-

wiesen hat, gebracht werden, — ein Glaube, welcher in dem großen Bekenntnis des Thomas seinen charakteristischen Ausdruck bekommt, welches zugleich mit der Antwort des Herrn das allerletzte Wort in dem historischen Bericht dieses letzten Hauptteils ausmacht (20, 28 f.). — Den Schluß macht ein Wort des Verfassers, in welchem er einen Rückblick auf sein ganzes Werk hält, und den Zweck, den er bei seiner Abfassung im Auge hatte, erklärt.

Dieser Hauptteil zerfällt in zwei Abteilungen: A. Kap. 18. 19: Jesu Leiden und Sterben; B. Kap. 20: Jesu Auferstehung.

A. Kap. 18. 19. Innerhalb der ersten dieser beiden Unterabteilungen können wir wieder zwischen folgenden kleineren Abschnitten unterscheiden: 1) 18, 1—11: Jesu Gefangennahme; 2) 18, 12—27: Jesus vor Hannas; Petri Fall; 3) 18, 28—19, 16a: Jesus vor Pilatus; 4) 19, 16b bis 37: Jesu Kreuzestod; 5) 19, 38—42: Bestattung Jesu.

1) 18, 1—11. Der Gesichtspunkt, unter welchem Johannes von der Gefangennahme in Gethsemane erzählt, ist offenbar dieser, wie die Hoheit des Herrn hier ihren schlagenden Ausdruck sofort bei diesem allerersten Schritt auf dem Leidenswege empfing. Diese seine Hoheit tritt in der unbedingten Freiwilligkeit hervor, womit er dem Leiden und Tod entgegenging: er konnte sich seinem Geschick entziehen und wußte, daß er es könnte, aber er wollte es nicht.

V. 1. 2. Nach der Rede und dem Gebete, welches in den vorhergehenden Kapiteln mitgeteilt ist, „ging Jesus heraus" — nämlich aus dem Raum, in welchem sowohl die Rede als das Gebet stattgefunden hatte, und damit aus Jerusalem. Gefolgt von den „Elfen" stieg er herab in das Thal, welches — damals noch tiefer gelegen als heute — die Stadt von dem Ölberg scheidet, ging über den Bach Kidron, welcher in dieser Thalsenkung fließt, und ging mit seinen Begleitern in „einen Garten" hinein, jenseits des Bachs. Nach der Darstellung bei Matthäus (26, 36) und Markus (14, 32) gehörte dieser Garten zu einem Landgut mit Namen Gethsemane;[1]) der Eigentümer des Hofes war vielleicht einer von Jesu Freunden, jedenfalls hatte der Herr freien und ungehinderten Zutritt zu diesem Garten, in welchem er sich „oft versammelte mit seinen Jüngern", wahrscheinlich sowohl während dieser seiner letzten Anwesenheit in der

[1]) Dieser Garten wird von der Tradition noch jetzt bezeichnet: er lag ca. 50 Meter östlich vom Kidron; er ist von einer Mauer eingehegt und nicht größer als ca. 70 Schritt im Geviert; die Araber nennen ihn Dschesmanje.

Hauptstadt, bei welcher er ja überhaupt die Nächte außerhalb der Stadt zubrachte (Luk. 21, 37; 22, 39), wie bei seinen früheren Besuchen in der heiligen Stadt. Diesen Garten hatte er zu der Stätte ausersehen, wo er seinen Seelenkampf durchkämpfen wollte und zwar in der Einsamkeit der Nacht; er dachte nicht daran, sich darin vor seinen Verfolgern zu verstecken, wozu der Ort ja auch sich nicht geeignet hätte: „Judas, sein Verräter, wußte von der Stätte." V. 3. Und der Verräter war nicht weit entfernt. Nachdem er, von den bösen Geistern des Hasses und der Erbitterung getrieben, das Passahmahl verlassen und sich in die Nacht hinausgestürzt hatte (13, 30), hatte er die Zeit wohl benützt. Eilig hatte er, der ja seines Meisters Gewohnheiten in diesen Festestagen kannte, sich an die leitenden Männer des hohen Rates gewandt und ihnen mitgeteilt, daß die Zeit nun gekommen sei, wo er seinen Teil des teuflischen Kontrakts erfüllen sollte (Matth. 26, 14 ff.). Von diesen hohen Herren hatte er dann die nötige Mannschaft empfangen, um Jesum festzunehmen. Diese Mannschaft bestand zuerst und vornehmlich aus den „Knechten" der Hohenpriester und der Pharisäer — d. h. des hohen Rats — (vgl. zu 7, 32. 45), der zur Verfügung des Rats stehenden Dienerschaft, deren Hauptfunktion es war, im Heiligtum Wache zu halten; nach dem Bericht bei Lukas (22, 52), befanden sich auch die Hauptleute dieser Dienerschaft dabei. Aber die Erfahrungen, die sie bei einer früheren Gelegenheit gemacht hatten (7, 45 ff.), hatten ja diesen Ratsherren gezeigt, daß man sich auf diese ihre „Knechte" nicht verlassen könne, wenn es darauf ankam, den Propheten von Nazareth zu ergreifen; so hatten sie denn Unterstützung gesucht und gefunden auch bei der römischen Garnison Jerusalems; sie hatten einen hohen Offizier, einen Kriegstribun, bewogen, an der nächtlichen Expedition mit einer Abteilung der an den Festtagen dienstthuenden Kohorte [1]) teil zu nehmen, eine Handreichung, wozu ein so hoch gestellter Befehlshaber selbstverständlich auf eigene Hand vollberechtigt war, — ohne daß er die Erlaubnis des Landeshauptmanns einzuholen brauchte — und die zu thun er um so williger war, als die Ratsherren ihm unzweifelhaft die Sache so dargestellt hatten, daß es sich darum handele, einen gefährlichen reli-

[1]) Der zehnte Teil einer Legion oder ca. 500 Mann. Eine Legion — zu jener Zeit ungefähr 5000 Mann stark — wurde von sechs Kriegstribunen angeführt, welche zu zwei und zwei in der Führung des Kommandos abwechselten.

giösen Verführer in Sicherheit zu bringen, von dem man erwarten konnte, daß er nun zur Festzeit leicht einen Aufruhr erregen könnte: über die Ordnung in den Festtagen mit ihrer ungeheuren Ansammlung von Menschenmassen zu wachen, war eben die Sache der wachthabenden Kohorte. Aus dem Lukasevangelium (22, 52) sehen wir, daß überdies noch einige von den Mitgliedern des Rates sich der Expedition angeschlossen hatten; sie meinten wohl, es sei für alle Fälle das Sicherste, wenn sie mit dabei wären. Die Schar hatte sich „mit Fackeln und Lichtern" versehen; freilich war es ja Vollmond — der 15. Nisan war ja eben der Tag, wo der Vollmond zur Frühlings-Tagundnachtgleiche eintrat — und die Nacht war kühl (V. 18), also hell, aber die Führer dachten sich die Möglichkeit, daß Jesus sich in dem Gebüsch des Gartens oder sonstwo verstecken werde. Natürlich war die Mannschaft bewaffnet: die römischen Soldaten hatten ihre „Waffen", die jüdischen Knechte — bürgerliche Tempelwächter — waren mit Stöcken versehen (Matth. 26, 47). Von Judas geführt trat denn diese Schar durch das Thor zu dem Garten herein. V. 4. Wie wenig kannten diese Feinde des Herrn ihn, wenn sie meinten, er werde sich vor ihnen verstecken! Eben weil „er alles wußte, was über ihn kommen werde" — wie bestimmt und genau hatte er nicht lange vorher all dies vorausgesagt! (s. zum Beispiel Luk. 18, 32 ff.) — eben darum „trat er vor" aus dem Innern des Gartens, wo er und seine Jünger sich bisher befunden hatten, um seinen Bütteln zu begegnen; er *wollte* sich gerade dem unterwerfen, was nun kommen sollte. Johannes' Erzählung ist auf diesem Punkt zusammengedrängt; er eilt, um auf das zu kommen, was nach seinem oben angegebenen Gesichtspunkt das Wesentliche ist. An diesem Punkt, eben wie der Herr so „vorgetreten ist", findet der von allen Synoptikern mitgeteilte Vorgang, *der Judaskuß*, statt. Nachdem er seinen Begleitern das verabredete Zeichen gegeben hat, steht nun der Verräter da und wartet das Resultat ab (s. V. 5 b). Aber bevor noch jemand Hand an den Herrn gelegt hat, begiebt sich eine Episode, welche Johannes hier erzählt, weil sie ein schlagendes Zeugnis einerseits von Jesu göttlicher Erhabenheit, anderseits von der Freiwilligkeit seiner Selbsthingebung ablegt. Der Herr richtet an diese Schar von römischen Soldaten und jüdischen Knechten mit ihren Befehlshabern und Führern die Frage: „Wen suchet ihr"? Seine Meinung bei dieser Frage ist, wie aus seinen späteren Worten hervorgeht (V. 8), die, daß er die ausdrückliche Erklärung von seinen Feinden haben will, daß *er* und *nur* er es ist, welchen zu ergreifen sie angewiesen

sind [1]), um dadurch zu verhindern, daß sie auch an die erschrockenen Jünger Hand anlegen. V. 5. Ihre Antwort — „Jesum von Nazareth" — ist eine ganz buchstäbliche, fast mechanische Wiederholung des Wortlauts ihrer Instruktion. Durch sein Wort: „ich bin es", bestätigt nun der Herr, was sie nach dem Kusse des Judas schon wußten, daß er der sei, den sie suchten. Ehe nun der Evangelist die überraschende Wirkung, welche dieses Wort Jesu übte, berichtet, macht er zuerst ausdrücklich darauf aufmerksam, daß „auch Judas, der Verräter, bei ihnen stand", bei der Schar, an welche der Herr sein Wort gerichtet hatte. Die Meinung des Johannes bei dieser Notiz kann kaum eine andere sein, als die, anzudeuten und zu erklären, daß und weshalb die Wirkung des Wortes Jesu, welche er darauf erzählt, sich auch auf Judas erstreckte. Durch seine Unthat hatte Judas mit seinem alten Kreise gebrochen und sich an einen neuen angeschlossen: er stand nicht mehr da, wo sein Platz zuvor gewesen war, an der Seite des Herrn, unter den Jüngern des Herrn; nun hatte er sich einen andern Platz gewählt, unter den Feinden Jesu. Natürlich, daß auch er die Machtwirkung zu fühlen bekam, welche über diese erging. V. 6. Denn siehe! Kaum hat der Herr gesagt: „ich bin es", als auch schon die ganze Schar — es wird schlechterdings nichts von einer Teilung oder Unterschied innerhalb ihrer angedeutet — „zurückwich und zur Erde fiel." Nicht allein die Juden und ihre Knechte, sondern auch die Römer, die kriegsgewohnten mutigen Soldaten, wurden von einem Schrecken ergriffen, der sie mit unwiderstehlicher Gewalt ergriff, sie von dem Angesicht des Heiligen forttrieb, gegen den sie schon ihre Hände ausgestreckt hatten, und sie, die Zahlreichen und Gewappneten, als von ihm Überwundene, zur Erde warf, während er, der Eine und Wehrlose, vor ihnen in hoher Majestät dastand, von seinen wenigen angstgelähmten Begleitern umgeben. Es kann nicht zweifelhaft sein, daß dies etwas anderes und weit mehr als ein natürlicher Vorgang war, eine Wirkung der Unschuld seiner Person, seiner erhabenen Ruhe, seiner triumphierenden Überlegenheit über Furcht und Schrecken; nichts von alledem würde hinreichend gewesen sein, römische Krieger gegenüber einem unbewaffneten jüdischen Rabbi zu Boden zu werfen. Nein, es war

[1]) Das Synedrium hat offenbar gedacht, daß wenn sie nur Jesum aus dem Wege geräumt hätten, die ganze Bewegung von selbst verlöschen würde, und weshalb dann die Sache durch Gefangennehmung seiner Begleiter noch größer machen als notwendig?

eine übernatürliche Machtwirkung Jesu: seine machtvollen Worte übten nach seinem Willen diese Gewalt über die Feinde; sein Vater „gab" ihm noch diese Offenbarung seiner Herrlichkeit zu einem letzten Zeichen für Freunde und Feinde. Es versteht sich von selbst, daß dann darin zugleich die absolute Freiwilligkeit in seiner Selbsthingabe ausgesprochen liegt. Oder was wäre leichter für ihn gewesen, der mit seinem bloßen Worte die ganze Schar der Feinde zu Boden schlägt, als sich ihren Nachstellungen zu entziehen? V. 7—9. Nachdem sie sich von ihrer Lähmung erholt und sich erhoben haben, richtet Jesus aufs neue diese selbe Frage an sie: „Wen suchet ihr?" und bekommt dieselbe Antwort: „Jesum von Nazareth"; sie wagen ihm nicht ins Angesicht zu sehen mit einem bestimmten „Dich"! Wieder bezeichnet dann der Herr sich als ihr Opfer und bittet sie, sich an ihre Instruktion zu halten und seine Begleiter ungehindert ihren Weg gehen zu lassen, — eine Bitte, fügt der Evangelist hinzu, welche als von Gott auf seine Zunge gelegt, den von Gott beabsichtigten Zweck hatte, die Erfüllung des Wortes Jesu in seinem hohepriesterlichen Gebete zu bewirken „die du mir gegeben hast — keinen von ihnen habe ich verloren" (17, 12). Ja, denn ganz sicher blickte der Herr mit diesem Worte auf das ewige Verderben, während es sich hier darum handelt, verloren d. h. in Feindesgewalt geliefert zu werden; aber diese beiden Dinge würden in diesem Falle ein und dasselbe gewesen sein: wären die Apostel in die Gewalt dieser Feinde Jesu gefallen, dann würden sie, schwach und unmündig wie sie noch waren, unmöglich ihren Glauben gegenüber einer so großen Gefahr haben schützen können. War für den stärksten unter ihnen, Petrus, die bloße Möglichkeit, um Jesu willen in Ungelegenheit zu kommen, genug, ihn in den tiefen Fall der Verleugnung zu stürzen, was würde dann die Wirklichkeit für ihn und noch mehr für die anderen mit sich gebracht haben? Es wird nichts davon gesagt, wie weit diese Fürbitte des Herrn für seine Begleiter erfüllt wurde oder nicht; daß derselben wirklich entsprochen wurde — übereinstimmend mit der ausgefertigten Instruktion — wird doch schon durch jene Bemerkung des Evangelisten über ihren göttlichen Zweck angedeutet. Daß in derselben zugleich eine Anweisung Jesu an „die Elfe" selbst lag, sich jetzt zu entfernen, leuchtet ein.

V. 10. 11. Aber Petrus jedenfalls war nicht der Meinung, weder die Erlaubnis der Feinde sich zu nutze zu machen, noch der Anweisung des „Meisters" zu folgen. Er „hatte ein Schwert" — die Galiläer gingen, im Unterschied von den übrigen Juden, nicht

selten bewaffnet[1]) —; hingerissen von einer verwunderlichen Mischung von fleischlichem Sinn und Glauben, aber jedenfalls in brennender Liebe zu Jesus, zieht er es aus der Scheide und richtet einen Schlag gegen einen der Anwesenden, welcher als eine Hauptperson bei dem ganzen Vorgang, in der vordersten Reihe gestanden haben muß, unmittelbar neben dem Herrn: des Hohenpriesters (Kaiphas s. 11, 49) Leibdiener Malchus, welchen der Prälat ebenso wie andere aus seiner privaten Dienerschaft (V. 26) mitgeschickt hatte, um bei dieser Gelegenheit seinen Vorteil wahrzunehmen. Der Schlag war als tödlicher gemeint: er war gegen das Haupt des Dieners gerichtet; nur indem er rasch das Haupt nach links bog, entging Malchus der Gefahr, auf der Stelle getötet zu werden, indem das Schwert nun sein rechtes Ohr traf, welches abgehauen wurde, — nach dem Bericht bei Lukas (22, 51), doch so, daß es an der Wange hängen blieb. Johannes berichtet nicht, wie Lukas, daß Jesus es wieder heilte — das letzte Wunder des Herrn, ja sein letztes Werk überhaupt, welches er als freier Mann vollbrachte —; dagegen teilt er, jedoch auch das nur teilweise (vgl. Matth. 26, 52—54), die zurechtsetzenden Worte an seinen übereifrigen Apostel mit. Der Herr ermahnt diesen nämlich, „sein Schwert in die Scheide zu stecken", indem er ihn zugleich fragt, ob er, Jesus, etwa sich dem Trinken des Leidenskelches entziehen solle, welchen ihm sein Vater schon in die Hand gegeben hat, ein Ausdruck der Bereitwilligkeit, zu leiden, welche sich der Herr durch das Gebet in diesem selben Garten erkämpft hatte (Matth. 26, 39. 42), und ein milder Vorwurf gegen Petrus, der auch hier wieder (wie Matth. 16, 22) meinte, seinen Meister vor dem Schicksal bewahren zu müssen, welches er doch seinen Aposteln, als nach Gottes Willen unvermeidlich, vorhergesagt hatte.

Dies Wort des Herrn spricht den Gesichtspunkt aus, unter welchem, wie oben bemerkt, Johannes den ganzen Auftritt mitteilt: seine Freiwilligkeit im Leiden. In dieser Richtung bewegen sich all die einzelnen Züge, welche die Schilderung des Evangelisten von der Gefangennahme enthält: die ausdrückliche Bemerkung, daß der Verräter den Ort wohl kannte, wohin sich Jesus mit seinen Jüngern begeben hatte, die wiederholte Selbstdarstellung Jesu vor den Feinden; seine Macht über sie, welche sich darin zeigte, daß sein bloßes Wort sie zu Boden warf, so daß sie unmöglich ihn hätten greifen können,

[1]) Aus Luk. 22, 38 geht hervor, daß noch ein anderer von den Aposteln bei dieser Gelegenheit Waffen trug.

wenn er nicht selbst gewollt hätte, und nun zuletzt sein Wort an Petrus. In alle dem zeigt sich, wie weit Jesus davon entfernt ist, sich unter irgend welche zwingende Notwendigkeit zu beugen; auch darin empfängt die Hoheit seiner Person einen leuchtenden Ausdruck.

2) 18, 12—27. Johannes' Bericht über das, was weiter mit Jesus geschah, — seine wiederholten Vorstellungen und Verhöre vor den jüdischen Obrigkeiten — erweist sich sofort als bestimmt, die Erzählungen der Synoptiker hierüber zu ergänzen. Während diese nämlich nur von den zwei Verhören des Herrn vor Kaiphas und dem Synedrium, dem nächtlichen Verhör (Matth. 26, 57 ff.; Mark. 14, 53 ff.) und dem Morgenverhör (Luk. 22, 66 ff.; Matth. 27, 1; Mark. 15, 1), berichten, erklärt Johannes, daß diesen beiden offiziellen Gerichtsverhandlungen noch ein allererstes vorläufiges Verhör vor Hannas vorherging, während er die Vorstellung des Herrn vor Kaiphas und dem Synedrium nur andeutet (V. 24. 28). In Verbindung mit dem Bericht über Jesu Verhör erzählt er dann zugleich von der Verleugnung Petri, welche teils während teils nach dem Verhör vor Hannas stattfand.

V. 12. Jesus hat sich freiwillig in die Gewalt seiner Feinde gegeben; sie merken das kaum, ehe sie sich haufenweis auf ihn werfen und ihn „binden", — ein brutaler Gewaltakt, an welchem die römischen Soldaten unter ihrem Tribun ebensowohl teil nahmen, wie die jüdischen „Knechte"; sie hatten eine Probe von der Macht dieses Delinquenten erfahren und fanden es rätlich, sich seiner durch zahlreiche Mannschaft zu versichern.

V. 13. Während nun alle Begleiter des Herrn sich durch die Flucht retten (Matth. 26, 56; Mark. 14, 50), — bis auf zwei, welche im Abstand mitfolgten (V. 15) — führt der Haufe Jesum „zuerst" — wie Johannes ausdrücklich bemerkt, um diese Vorstellung des Gefangenen vor dem jüdischen Hierarchen von den beiden folgenden zu unterscheiden — zu Hannas;[1]) den Grund dafür, daß sie

[1]) Hannas (oder, wie Josephus ihn nennt, Ananus), der Sohn Seths, war 6 n. Chr. von dem syrischen Statthalter Quirinius als Hoheprieſter eingesetzt worden und bekleidete diese Würde bis 15 n. Chr., wo er von dem Prokurator Valerius Gratus abgesetzt wurde. Auch nach seiner Absetzung fuhr der kluge Prälat fort, ein außerordentliches Ansehen und Einfluß zu genießen; sein Schwiegersohn Kaiphas und alle seine fünf Söhne wurden noch zu seinen Lebzeiten Hoheprieſter, und Hannas war unter ihnen allen ein mächtiger Mann. Luk. 3, 2 wird er sogar neben dem wirklich fungierenden Hoheprieſter Kaiphas, ja vor demselben genannt. Siehe „Lukasevangelium" S. 188.

so instruiert waren, giebt Johannes durch die Erklärung an, daß dieser Mann „der Schwiegervater des Kaiphas war, welcher dieses Jahr Hoheprieſter war“ (11,49). Dieſe beiden Prälaten, Schwiegervater und Schwiegerſohn, handelten hier in vollem Einverſtändnis: der Schwiegerſohn wünſchte, daß dieſe wichtige und ſchwierige Sache von ſeinem ſchlauen Schwiegervater vorbereitet werde, welcher durch ein vorläufiges Examen das Material herbeiſchaffen ſollte für die nachfolgende offizielle Vorſtellung vor dem Synedrium, und namentlich aus Jeſus Erklärungen und Ausſprüche über ſeine Wirkſamkeit herauslocken ſollte, welche gegen ihn gebraucht werden könnten (V. 19). Die ganze Veranſtaltung ließ ſich um ſo leichter ins Werk ſetzen, als Schwiegervater und Schwiegerſohn in demſelben Palaſt wohnten. V. 14. Aber wenn Johannes in dieſem Zuſammenhang daran erinnert, daß „es Kaiphas war, welcher den Juden den Rat gegeben hatte, daß es gewinnbringend ſei, daß ein Menſch ſterbe für das Volk“ (11,50), ſo will er damit andeuten, in welcher Abſicht dieſe natürlich von Kaiphas erlaſſene Verfügung erging: ſie hatte den Zweck, wie das von einem Manne zu erwarten war, welcher dieſen Rat gegeben hatte, Jeſu Tod herbeizuführen durch Vorbereitung und Erleichterung der nachfolgenden Verhandlungen des Rates, welche mit dieſem Zwecke im Auge geleitet werden ſollten.

In naher Verbindung mit dem Bericht über dies Verhör vor Hannas bringt Johannes nun die Erzählung von der Verleugnung Petri an, weil dieſelbe der Zeit nach ſich an jenes anſchloß, da die erſte Verleugnung während dieſes ſelben Verhörs ſich ereignete. Die zwei folgenden Verleugnungen tragen ſich dagegen nach dem Verhör vor Hannas zu: die zweite während des erſten Synedriums-Verhörs (Nachtverhör), die dritte zwiſchen dieſem und dem zweiten Synedriumsverhör (Morgenverhör). Johannes teilt dieſe beiden letzten Verhöre im Zuſammenhange mit, ohne ihre Stelle im Verhältnis zu dem, was ſich mit Jeſus begab, anzugeben, doch ſo, daß er andeutet, — indem er dieſelbe zwiſchen Jeſu Sendung von Hannas zu Kaiphas (V. 24) und ſeine Sendung von Kaiphas zu Pilatus (V. 28) ſtellt — daß dieſe beiden letzten Verleugnungen in die Zeit des Synedriums-Verhörs fallen.

V. 15. Während die übrigen Apoſtel von Furcht und Schrecken ergriffen von Gethſemane flüchten, gab es zwei, welche „Jeſus folgten“ — natürlich in einiger Entfernung — während er in den hoheprieſterlichen Palaſt geführt wurde; ihre Liebe erlaubte ihnen nicht, ihn zu verlaſſen und entfachte in ihnen den Wunſch, „das

Ende" dieser schrecklichen Begebenheiten „zu sehen" (Matth. 26, 58). Von diesen beiden war der eine Petrus; der andere wird nicht mit Namen genannt, aber gerade daraus dürfen wir nach der gewöhnlichen Weise unseres Evangelisten sich auszudrücken, schließen, daß er selbst es war; Johannes nennt ja in dem ganzen Evangelium niemals seinen Namen.[1]) Johannes war „bekannt" mit dem Hohepriester, d. h. mit Hannas — auch sonst wird Hannas in dieser Erzählung so bezeichnet (V. 19. 22); die abgetretenen Hohepriester führen ja fort, den hohen Titel zu führen —; welcher Art diese Bekanntschaft war, ist in keinerlei Weise angedeutet, und darum muß man auf alle Vermutungen verzichten; aber daß Johannes ein gewisses Ansehen bei der Dienerschaft im Palaste genießt, geht aus dem ganzen Bericht hervor. Als der Zug, welcher Jesum führte, in den Palast trat, geht er nach und kommt ohne Schwierigkeiten hinein; Petrus dagegen muß draußen vor der Thür stehen bleiben. V. 16. In wohlgemeinter — aber wie kurzsichtiger! — Liebe hilft ihm jedoch Johannes hinein; es kostet ihm nur ein Wort an das Weib, welches nach jüdischer Sitte (Apostelgeschichte 12, 13) die Thür des Palastes bewachte. Petrus hatte jedoch nicht den Mut, sich weiter als auf den Hofplatz zu begeben, während Johannes selbst, dessen Anwesenheit bei der Verleugnung ja mit keinem Worte angedeutet wird, — in diesem Falle würde er natürlich es nicht so weit haben mit dem Bruder kommen lassen — scheint in das Haus selbst hineingegangen zu sein, wo er während des Verhörs blieb. V. 17. 18. Hier ist es nun, wo die Versuchung an den versprechungsreichen Petrus herantritt (vgl. „Lukasevangelium" S. 587 ff.). Er hat bei dem in dem Hofe angezündeten Kohlenfeuer Platz genommen — es war Anfang April; zu der Jahreszeit kann es in Jerusalem in der Nacht kühl genug sein — zusammen mit der hohepriesterlichen Dienerschaft und den Knechten des hohen Rats, welche nun ihren Gefangenen abgeliefert hatten und auf den nächsten Befehl warteten; jene Thürhüterin, welche einen Augenblick ihren Posten an dem Thor verlassen hat und ans Feuer getreten ist, um sich zu wärmen, richtet sofort die Frage an den Apostel, ob nicht auch er ein Jünger „dieses Menschen" sei, wie sie, die Dienerin des Hohepriesters, mit höhnischer Geringschätzung Jesum nennt. Ihr

[1]) Dieser Umstand, daß Johannes so in dieser Nacht in dem Palast des Hohepriesters zugegen war, wo er als ein Bekannter des Hohepriesters doch in den Verhandlungssaal hineingekommen sein kann, erklärt es, daß gerade er den Bericht über dies Verhör vor Hannas mitteilt, von welchem die Synoptiker schweigen.

Wort war kaum der Ausdruck einer bewußten Feindschaft oder der Lust, Petrus in Gefahr zu bringen; überhaupt scheint der erschrockene Jünger während des ganzen Vorgangs, sowohl jetzt als bei dem folgenden Auftritt, die Sache sich gefährlicher vorgestellt zu haben, als sie eigentlich war; wiewohl dreimal angehalten und also im scharfen Verdacht, erlaubt man ihm ja doch, ungehindert den gefährlichen Hofplatz zu verlassen (Matth. 26, 75). Die Absicht des Weibes ist vielmehr wohl nur gewesen, den Apostel zu zwicken und ihn vielleicht etwas zu erschrecken. Gleichwohl muß man anerkennen, daß die Lage — ein Jünger Jesu allein hier unter diesen „Dienern" und „Knechten", welche eben den Meister in die Höhle des Löwen geschleppt hatten — nicht unbedenklich war; es konnte eine wirkliche Gefahr aus dem entstehen, was ursprünglich kaum so ernstlich gemeint war. Jedenfalls leugnet Petrus, seines Herrn Jünger zu sein — ein erster Bruch seiner Jüngerpflicht und seiner starken Versprechungen (13, 37).

V. 19. Auf diesen Punkt verläßt nun der Evangelist Petrus, um von dem Verhör vor Hannas zu berichten, welches während des vorhin erzählten Auftritts zwischen Petrus und der Dienerschaft stattfand. Der Hohepriester — erzählt er — „fragte Jesum nach seinen Jüngern und nach seiner Lehre", d. h. was es für eine Lehre sei, welche er führe, und für welche er Anhänger zu gewinnen suche. Es ist offenbar seine Hoffnung, daß es ihm gelingen werde, Jesum bei einer oder der anderen — vielleicht bei vielen oder doch einigen — Abweichungen von dem orthodoxen Judentum zu ertappen. Dann hätte der Schwiegersohn sofort etwas Bestimmtes gehabt, woran er sich halten konnte, wenn er nun bald Jesum vor seinem Tribunal sehen würde. V. 20. 21. Und Jesus weigert sich nicht, dem alten Ränkeschmied zu antworten. Denn Hannas repräsentiert hier die gesetzliche Obrigkeit: es ist ja die Veranstaltung des wirklichen Hohepriesters, daß er Jesum verhören soll. Und während Jesus vor Herodes schweigt (Luk. 23, 9), wo mit ihm nur ein unwürdiges Narrenspiel getrieben wurde, ist er hier vor Hannas, wie später vor Kaiphas und dem Synedrium und vor Pilatus zur Verantwortung bereit; nur den falschen erkauften Zeugen antwortet er nicht, und wenn es am Tage ist, daß die Fragen nur zum Scheine fortgesetzt werden, schweigt er still. Aber seine Antwort dreht sich nur um seine Wirksamkeit als Lehrer; von seinen „Jüngern" — dem andern Punkt in der Frage des Hannas — sagt er nichts. Das ist ja auch klar: ist seine Lehre recht, dann kann ja auch nichts Schlimmes darin liegen,

daß er Jünger sammelt; das hatte ja auch der Täufer gethan, das that jeder jüdische Rabbi. Aber er läßt sich nicht darauf ein, irgend welche Erklärung über seine Lehre zu geben. Das war ja auch nicht nötig; dazu ist seine Lehrthätigkeit allzusehr eine öffentliche gewesen, sowohl Hannas, als alle anderen kannten sie sehr wohl. Und andererseits hatte er ja gerechten Anspruch darauf, daß, wenn die Frage nach seiner Lehre erst aufgeworfen war, Zeugen herbeigeschafft und abgeführt würden; ohne solche die Sache abzumachen, würde geradezu eine Ungerechtigkeit sein, während es ja so leicht war; Zeugen herbeizuschaffen, wo alles im vollsten Tageslicht der Öffentlichkeit vorgegangen war. Aus diesem Grunde weist er Hannas auf seine öffentliche Verkündigung hin; in deren Inhalt, welche mit der größten Leichtigkeit durch so viel Zeugen, als gefordert werden, konstatiert werden kann, hat der Hohepriester alle notwendige Aufklärung. Dagegen ist die Art des Vorgehens, welches Hannas hier anwendet, — Jesum persönlich zu fragen, ohne einen einzigen Zeugen beigebracht zu haben, eine reine Spielfechterei; ihm würde er gleichwohl nicht glauben. In den Worten, womit der Herr seine Antwort beschließt: „Warum fragst du mich? Frage die, welche gehört haben, was ich zu ihnen gesagt habe!“ liegt somit eine Anklage gegen den Hohepriester. V. 22. Gegenüber diesem in all seiner Einfachheit sowohl zur Verteidigung, als zum Angriff so wohl geeigneten Worte, schweigt der Prälat — und ahnt, daß auf diesem Wege nicht weiter zu kommen ist. Denn das wußte er wohl, daß durch Abhören von Zeugen es nicht gelingen werde, etwas ans Licht zu bringen, was gegen Jesus als falschen Lehrer ins Feld geführt werden könnte, und auf die Herbeischaffung von falschen Zeugen hatte man hier — anders bei dem Verhör des Synedriums — nicht Bedacht genommen; hier galt es ja den Versuch zu machen, etwas aus Jesu selbst herauszubekommen. Die Lage war etwas peinlich geworden für Hannas — da wird er aus derselben befreit durch „einen von den Knechten, welche zur Seite standen“. Der Zorn dieses Mannes war um seines hohen Herrn willen entflammt durch jenen in Jesu Worten liegenden Vorwurf, auch mochte er denken, sich durch diesen Eifer für die Ehre seines Herrn bei demselben beliebt zu machen; er schlägt den Heiligen Gottes auf die Wange, indem er die zornigen Worte spricht: „Solltest du dem Hohepriester so antworten?“ V. 23. Hannas, welchem diese Wendung der Dinge vielleicht nicht ganz ungelegen kam, hat kein Wort des Tadels für diesen brutalen Überfall auf den wehrlosen Gefangenen, der ja nichts Strafwürdiges gesagt oder gethan hatte. So wehrt sich

denn Jesus selbst, indem er einerseits den Beweis für das Unrecht verlangt, wenn Unrecht geschehen sei, andererseits gegen den Schlag protestiert, wenn kein Unrecht geschehen sei.[1])

V. 24. Mit diesem Auftritt ist das Verhör bei Hannas zu Ende. Dasselbe war ganz ohne Resultat geblieben: es war dem Prälaten nicht gelungen, etwas aus Jesus herauszubekommen, was für das bevorstehende Verhör vor Kaiphas und dem Synedrium gebraucht werden konnte. Im Gegenteil: war die Verhandlung mit einer Frage des Hannas eröffnet, so endete sie mit einer Frage Jesu, und seine Frage schloß eine ernste Anklage gegen den ersten Frager in sich. Im Grunde war gewiß Hannas, dem die Antwort schwerer fiel als Jesus, froh, die Sitzung aufzuheben, wozu jener Zwischenfall mit dem Diener die Veranlassung gab. So sandte er denn Jesus von sich zu Kaiphas, bei dem inzwischen das Synedrium versammelt war (Matth. 26, 57). Wie oben bemerkt, wohnte er und der Schwiegervater in demselben Palaste; deshalb brauchte doch Jesu Überführung, von dem einen Hohenpriester zu dem andern nicht gerade über den Hofplatz zu gehen, wo nach dem Bericht über den Fall Petri Jesus nicht eher als nach dem ersten Synedriumsverhör gewesen zu sein scheint. Aber Johannes hebt ausdrücklich hervor, daß Hannas ihn gebunden dahin sandte. Das war einerseits ein Akt rechtswidriger Härte gegenüber einem Angeklagten, bei dem sich kein Verbrechen irgendwelcher Art hatte nachweisen lassen, andererseits ein deutlicher Ausdruck dafür, wie Hannas Jesu Stellung ansah, eine thatsächliche Erklärung, daß er trotz alledem in ihm den schuldigen Verbrecher sah, dessen Schicksal die Verurteilung werden sollte und mußte. Aber

---

[1]) Dieses zurechtweisende Wort des Herrn nach dem Schlage steht nicht im Widerspruch mit seiner eigenen Regel Matth. 5, 39; Luk. 6, 29: „So jemand dir einen Streich giebt auf die rechte Wange, so biete ihm auch die andere dar". In dieser Regel fordert der Herr von seinen Jüngern die uneingeschränkteste Bereitwilligkeit zu leiden, was anderer Menschen Bosheit über sie bringen kann (welche Bereitwilligkeit übrigens — was jedoch hier uns nichts angeht — keineswegs ausschließt, daß es für die Jünger Pflicht werden kann, sich dem Bösen zu widersetzen, wo außerhalb seiner liegende Rücksichten es verlangen, wie z. B. die Rücksicht auf das eigene religiöse oder moralische Wohl des Feindes, auf die Rechtssicherheit der Gemeinschaft u. s. w.); aber darin liegt selbstverständlich kein Verbot, den Übelthätern Vorstellungen in Worten zu machen. Und war Jesus nicht bereitwillig zu leiden? er, welcher eben seine unbegrenzte Macht bewiesen hatte, sich von seinen Feinden zu befreien, er bot nicht bloß die andere Wange, sondern seinen ganzen Leib der Mißhandlung dar.

die Voraussetzungen für das in Jesu Fesseln ausgesprochene Urteil blieb er schuldig; diese konnte er dem Schwiegersohn nicht übersenden.

Über das, was sich nun weiter mit Jesus begab — sein erstes Verhör vor dem Synedrium — schweigt Johannes, wie oben bemerkt; an diesem Punkt setzt er seine Leser als durch die Arbeiten seiner Vorgänger hinlänglich unterrichtet voraus (Matth. 26, 59 ff.; Mark. 14, 55 ff.). Dagegen nimmt er wieder die durch den Bericht über das Verhör bei Hannas unterbrochene Schilderung der Verleugnungen Petri auf, von welchen die zweite und dritte eben während jenes nächtlichen Verhörs und nach demselben fällt. Denn teils hat er den synoptischen Berichten über den Fall des Apostels ein paar charakteristische Züge hinzuzufügen, teils gehört dieser, wie unten nachgewiesen werden soll, notwendig mit zu dem Bilde, welches er in diesem Teil seines Evangeliums von Jesu Erhabenheit geben will. — V. 25. Petrus, welcher nach seiner ersten Verleugnung den Hofplatz verlassen und sich hinaus in den Thorweg begeben hat, von wo er jedoch wieder durch die Behauptung der Anwesenden, er sei ein Jünger Jesu (Matth. 26, 71; Mark. 14, 68 ff.), verscheucht war, stand wieder und „wärmte sich" bei jenem Kohlenfeuer. Was er draußen im Thorweg hatte hören müssen, wiederholte sich hier: aus dem Kreise der Umstehenden traf ihn wieder die fatale Frage: „Bist du nicht auch einer von seinen Jüngern?" Und der Apostel leugnet zum zweitenmal. Durch diese wiederholte Leugnung — ein teurer Preis — erkaufte er sich eine Stunde äußere Ruhe; wie es in seinem Innern aussah, können wir uns wohl vorstellen. V. 26. Eine Stunde war inzwischen verstrichen (Luk. 22, 59); das erste Verhör vor Kaiphas und dem Synedrium war zu Ende, und der Herr wurde — in der Zwischenzeit zwischen diesem und dem zweiten — in demselben Hofraum unten in Gewahrsam gehalten, wo sich sein treuloser Jünger befand. Aber Petrus war ins Gleiten gekommen und nun konnte ihn nichts in seinem Fall aufhalten, weder jener erste Hahnenruf, welchen er nach dem Bericht bei Markus (14, 68) schon nach seiner ersten Verleugnung gehört hatte, noch die Gegenwart des Herrn in seiner unmittelbaren Nähe. Das Verklagen ihm gegenüber beginnt aufs neue, diesmal in einer besonders beunruhigenden Weise: einer von den Dienern des Hohepriesters, welcher selbst in Gethsemane zugegen gewesen war, ja welcher überdies ein Verwandter jenes Malchus war, gegen den Petrus seinen Schwerthieb gerichtet hatte, fängt an, ihn anzuschauen und bricht am Ende in die Worte aus: „Sah ich dich nicht mit ihm zusammen im Garten?" Es war

nicht nötig, daß, wie die Synoptiker (Matth. 26, 73; Mark. 14, 70; Luk. 22, 59) mitteilen, mehrere von den Umstehenden das Wort jenes Dieners bekräftigten; schon dies, daß einer, der im Garten zugegen gewesen war, so gegen ihn auftrat, war genug, den schon so erschrockenen Petrus einzuschüchtern; nun kommt, denkt er, die Stunde der Rechenschaft für jenen unbesonnenen Hieb. V. 27. So begeht denn der Apostel zum drittenmal die Sünde der Verleugnung. „Und alsobald", fügt Johannes hinzu, „krähete der Hahn"; ja nach dem Bericht bei einem andern Evangelisten (Luk. 22, 60) fiel der Hahnenschrei noch mitten in die Worte des Petrus hinein. So war denn die Vorhersagung des Herrn erfüllt, buchstäblich erfüllt.

Und das ist es eben, was Johannes betonen will; es ist Jesu Selbstbezeugung als Gottes Sohn auch durch die Erfüllung dieser Vorhersagung, in welcher für ihn das Interesse an der Begebenheit liegt, und welche für ihn den Gesichtspunkt seiner Mitteilung abgiebt. Deshalb schweigt Johannes von der Buße des Petrus, wovon alle anderen Evangelisten erzählen; daß er davon schweigen kann, beruht natürlich darauf, daß er gerade dafür ihren Bericht als bekannt voraussetzen kann. Das Interesse bei dieser tragischen Begebenheit liegt bei ihm nicht bei dem Verleugnen, sondern bei dem Verleugneten; was er hervorheben will, ist, wie Jesus auch bei diesen Begebenheiten, welche ihn in der tiefsten Erniedrigung zu zeigen scheinen, sich selbst als Gottes Sohn erweist. Hat er deshalb in dem vorigen Abschnitt V. 1—11 vor allem Jesu Hoheit in und mit seiner bewußten Freiwilligkeit in der Ergebung unter das Leiden betont, so stellt er in unserem Abschnitt diese selbe Hoheit des Herrn dar, so wie sie durch sein siegreiches Wort gegenüber Hannas, wodurch der schlaue Ränkeschmied zum Schweigen gebracht wird, und durch die buchstäbliche Erfüllung seines prophetischen Wortes über Petrus tiefen Fall zur Erscheinung kommt.

3) 18, 28—19, 16a. Dieser selbe Gesichtspunkt beherrscht dann auch den Bericht des Evangelisten über Jesu ferneres Geschick in diesen letzten Lebensstunden. Deshalb verweilt er, während er das Verhör vor dem Synedrium übergeht, so ausführlich — weit ausführlicher als einer von den Synoptikern — bei der Vorstellung des Herrn vor Pilatus, bei welcher sich die Hoheit seiner Person mehrfach offenbarte, namentlich in dem starken, ja überwältigenden Eindruck, welchen der gebundene und zur Todesstrafe verurteilte Jesus auf den römischen Landpfleger machte.

V. 28. Von Kaiphas, bei dem der hohe Rat versammelt ge-

wesen war, vor welchen der Herr nun zweimal zum Verhör gestellt war, wird er zur „Residenz des Landeshauptmanns" geführt. Der Rat hatte das Todesurteil über ihn auf Grund *seiner* Prämissen — der Gotteslästerung — gefällt; wenn er nun vor den römischen Landpfleger geführt werden sollte, ohne dessen Urteilsspruch keine Todesstrafe vollzogen werden konnte (V. 31) — wenige Jahre vor diesen Begebenheiten hatten die Römer den jüdischen Behörden das Recht, Verbrecher hinzurichten, genommen — so kam es darauf an, *andere* Prämissen in Bereitschaft zu haben, auf Grund wovon man hoffen konnte, daß der Römer das Todesurteil fällen würde; aber auch dafür hatte der Rat in seiner Morgensitzung gesorgt.[1]) So zogen denn einige der Ratsherren selbst (Luk. 23, 1) — wohl aus Rücksicht auf die schwankende Stimmung der großen Masse —, mit ihrem Opfer dahin, welches natürlich von ihrer Dienerschaft und zwar in Ketten (Matth. 27, 2; Mark. 15, 1) geführt wurde; unterwegs, während der Zug sich durch Jerusalems Straßen bewegte, erregte derselbe natürlich das größte Aufsehen bei allen, welche in der frühen Morgenstunde auf den Beinen waren, und als derselbe sein Ziel erreicht hatte, hatten sich bereits nicht unbedeutende Menschenmassen an ihn angeschlossen. Vor der Residenz des Landpflegers machte er Halt. Dies Gebäude, welches in dem westlichen Teil der Stadt lag, und dessen Pracht selbst die des Tempels übertraf, war das ehemalige Schloß Herodes des Großen und überdies eine starke Citadelle; hier wohnten die römischen Prokuratoren, welche sonst ihre feste Residenz in Cäsarea hatten, wenn sie Jerusalem besuchten, was namentlich an den großen Festen geschah. Der damalige Prokurator war *Pontius Pilatus*.[2]) — Es war noch früh am Morgen; das Morgenverhör, bei welchem es sicher sehr summarisch herging, — die Ratsherren hatten Eile, denn um neun Uhr begannen die Opfer im Tempel — fand außerordentlich frühzeitig statt (Matth. 27, 1; Mark. 15, 1; Luk. 22, 66). Und daß Pilatus schon in den allerersten Morgenstunden bereit ist zu Gericht zu sitzen, stimmt mit der allgemeinen Gewohnheit des

[1]) Wir werden unten sehen, daß der Rat doch die Hoffnung genährt hatte, daß es ihm vielleicht gelingen werde, Pilatus zu bewegen, einfach ihren Urteilsspruch zu bestätigen, und wirklich einen Versuch in dieser Richtung machte.

[2]) Pilatus hatte diese Stellung von 26—36 n. Chr. inne; in dem letztgenannten Jahr wurde er von dem derzeitigen Statthalter in Syrien, Vitellius, suspendiert und nach Rom gesandt, um sich vor dem Kaiser zu verantworten; dieser verwies ihn (nach der Tradition) nach Vienne (in Frankreich), wo er als Selbstmörder sein Leben geendigt haben soll.

römischen Gerichtsverfahrens überein. Wahrscheinlich war die Uhr kaum viel über vier, als der Zug vor der Residenz hielt. Aber diese selbst durften und wollten die Ratsherren nicht betreten. Als Wohnung eines Römers war sie ja ein heidnisches Haus; durch das Betreten eines solchen würden sie für den Rest des Tages levitisch unrein und so daran gehindert worden sein „das Passah zu essen", d. h. an dem festlichen Opfermahl teilzunehmen, welches zur Mittagszeit an diesem ersten Tage des Passah oder an dem Feste „der ungesäuerten Brote" gefeiert wurde.[1]) V. 29. Aber es wurde für sie gar nicht nötig, sich dieser „Verunreinigung" auszusetzen. Pilatus hatte schon den Zug sich nahen sehen; daß derselbe einen Delinquenten zu ihm brachte, merkte er ja bald, und nach der damaligen Sitte der Römer, wonach das Gerichtsverfahren öffentlich sein mußte und deshalb vorzugsweise im Freien abgehalten wurde, ging er zu ihnen heraus, nahm seinen Richtersitz[2]) ein und eröffnete sofort die Gerichtsverhandlung mit der Frage: Welche Klage führt ihr gegen diesen Mann?"

V. 30. Die Antwort der Juden macht einen überraschenden Eindruck. Die direkte Frage des Pilatus, welche sie aufforderte, mit ihrer Anklage hervorzukommen, scheint ja ihnen den erwünschten Anlaß zu geben, die Beschuldigungen gegen Jesus, welche sie mit so großer Klugheit formuliert und fertig hatten, vorzubringen; statt dessen beschränken sie sich auf die Antwort: „Wäre dieser nicht ein Missethäter, wir würden ihn dir nicht übergeben haben". Die Meinung bei dieser auffallenden Antwort kann nur die sein, daß sie wirklich versuchen, den Prokurator zu einer Verurteilung Jesu zu bewegen, weil er von ihnen verurteilt sei, also das Todesurteil auf ihre Autorität hin auszusprechen, ohne nach dessen Grund zu fragen, oder dessen Prämissen zu erfahren. Wenn sie, Israels höchste nationale Behörde — das liegt in ihren Worten — einen Mann vor den Richterstuhl des Landpflegers als Delinquenten bringen, dann ist er ein Verbrecher, ja ein „Missethäter", dessen Schuld und Verbrechen sie untersucht haben und wofür sie nun die Garantie übernehmen, so daß jede weitere Untersuchung überflüssig und gegenstandslos geworden ist. Eine dreiste Rede, gegenüber dem Repräsentanten dieses stolzen Roms, welches auf nichts stolzer war, als auf die von ihm bei allen Unterthanen gehandhabte

[1]) Um die Mittagszeit wurden an jedem Tage der Festwoche die nicht verbrannten Stücke der Tiere, welche auf dem Brandopferaltar des Morgens geopfert worden waren, in einem feierlichen Mahle verzehrt.

[2]) Nach 19, 13 auf dem vor der Residenz zu diesem Brauch bestimmten, mit musivischer Arbeit ausgelegten Platze.

Gerechtigkeit. Wir sehen: die Prämissen, welche sie gerade im Blick auf Pilatus sich zurecht gelegt haben, haben sie nur in Reserve; erst wollen sie versuchen, ob es nicht ohne dieselben gehen wird; erst als der Prokurator nicht von seiner Forderung absteht, rücken sie mit ihnen heraus (Luk. 23, 2). V. 31. Diese Dreistigkeit von seiten der Juden ärgert offenbar den Römer, wie natürlich, und er giebt ihnen eine Antwort voller Ironie. Was ihre Meinung war, verstand er sehr wohl. Dieser ganze eigentümliche Aufzug — daß ein so großer Teil des hohen Rats sich zu ihm hinausbemüht hatte — ebenso wie ihre Bezeichnung des gebundenen Delinquenten als eines „Missethäters" zeigte ihm klar genug, daß es sich darum handelte, das Todesurteil über den Mann zu bekommen. Und nun hatten sie ihn, den Vertreter Roms, als ein bloßes Werkzeug für ihre Pläne gebrauchen wollen, ihn zu ihrem Diener machen wollen! Nun will er ihnen zeigen, daß er es ist, der die Macht hat; mögen sie zusehen, wie weit sie ohne ihn kommen können. Deshalb fordert er sie auf, „ihn zu nehmen und ihn nach ihrem Gesetz abzuurteilen"; dann werden diese dreisten Herren, welche meinen, ihn, den Römer, in ihrer Tasche zu haben, so daß sie ihn nicht einmal über die Anklagepunkte aufklären wollen, einsehen, wie machtlos sie in Wirklichkeit sind! — Gegenüber diesem höhnischen Worte vor dem Richterstuhl fühlen die Ratsherren ihre Ohnmacht, ihren Willen durchzusetzen, und sie sind klug genug, ohne Umschweife dieselbe einzuräumen. Sie anerkennen geradezu, daß sie „nicht das Recht haben, jemanden zu töten", — womit sie zugleich vorbehaltlos zugestehen, daß es die Hinrichtung des Delinquenten ist, welche sie begehren.

V. 32. Aber ehe der Evangelist seine Erzählung fortsetzt, schaltet er die Bemerkung ein, daß diese Ablehnung der römischen Aufforderung des Pilatus durch die Juden einen providentiellen Charakter an sich habe: diese ihre Ablehnung — oder richtiger, die historischen Verhältnisse, welche derselben zu Grunde lagen und sie herbeiführten — sollten nach Gottes Willen die Wirkung haben, daß Jesus den Tod erlitt, auf welchen er noch in seinem letzten öffentlichen Zeugnis vor dem Volke hingewiesen hatte (12, 32), den Kreuzestod. Denn die Kreuzigung war nicht eine jüdische, sondern eine römische Form, die Verurteilten hinzurichten, und durch jenes Wort der Juden trat Jesus aus der jüdischen in die römische Justiz über; hätten die Juden das Todesurteil „nach ihrem Gesetze" vollziehen können, dann würde der Herr nicht gekreuzigt, sondern gesteinigt worden sein, welches die in dem Gesetz (3 Mos. 24, 16) vorgeschriebene Strafe

für das Verbrechen war, um dessen willen der Rat das Todesurteil über Jesus gefällt hatte: die Gotteslästerung. V. 33. Hat Pilatus nun so zuerst mit Zorn und Hohn das Begehren der Juden zurückgewiesen, und haben darauf die Juden, von der Notwendigkeit gezwungen, des Pilatus höhnisches Anerbieten ablehnen müssen, so müssen sie nun, sofern nicht alles still stehen soll, der Forderung des Prokurators, V. 29, die Klagepunkte gegen Jesus anzugeben, nachkommen. Das geschieht denn nun nach dem Bericht bei Lukas (23,2). Dieser Anklage von seiten des hohen Rats muß Pilatus Aufmerksamkeit schenken. Er bekommt hier zu hören, daß der „Missethäter" ein politischer Verbrecher sei, ein Aufrührer gegen des Kaisers Majestät, Einer, welcher sich dafür ausgiebt „König" zu sein (Luk. 23,2). Die Sache ist groß und ernst genug, um ein ordentliches persönliches Verhör mit dem Angeklagten anzustellen; zu dem Ende geht er wieder in die Residenz hinein und ruft Jesum zu sich, um ihn allein und ganz ungestört zu fragen; einige Gerichtsbeamte, welche den Gefangenen bewachten, vielleicht auch das Verhör zu Protokoll nehmen sollten, waren wohl die einzigsten Zeugen. In Anknüpfung an die letzten — und schwersten — jener drei Anklagepunkte legt nun Pilatus dem Herrn die Frage vor: „Bist du der Juden König"? Es liegt etwas Erstaunen, vielleicht auch ein Zug von Spott in diesem betonten „du". Der Prokurator meint sicher, daß Jesus, so wie er hier steht, bleich und blutig nach den Mißhandlungen der Nacht (Matth. 26, 67; Luk. 22, 63), schwach und gebunden, wenig nach einem Thronprätendenten aussieht. V. 34. Der Herr steht wieder vor einer gesetzlichen Obrigkeit und er entzieht sich einer Beantwortung der Frage nicht. Zuerst antwortet er jedoch mit einer Gegenfrage, deren Zweck ist, die Aufmerksamkeit des Prokurators darauf zu richten, daß ihm jene Frage von Anderen in den Mund gelegt ist — Jesus hatte ja selbst gehört, wie dieser sein behaupteter Königs-Anspruch ein Punkt in der Anklage der Ratsherren gewesen war —; darin liegt ja nämlich schon ein Beweis gegen die Wahrheit der Anklage. Oder sollte es wohl denkbar sein, daß Pilatus, der nun schon so lange das Land der Juden regiert hatte, erst durch andere von Jesu Prätendententum Kunde bekommen habe, falls die Anklage begründet gewesen wäre? V. 35. Pilatus wird über diese Frage Jesu ärgerlich, die er von seiten eines Delinquenten ihm, dem mächtigen Landpfleger gegenüber, ungehörig findet, und er antwortet in einem heftigen, lebhaften Ton. Jedoch anerkennt er in dieser seiner Antwort, daß er nicht auf eigene Beobachtung oder Erfahrung seine Frage

stützt: er ist ja doch kein „Jude", so daß er Lust haben könnte, diesem in seinen Augen verächtlichen Volke auf all ihren lächerlichen Träumereien von politischer Befreiung und erneuter Größe zu folgen oder mit auf der Warte zu stehen, ob einer von den Söhnen des Volkes die verrückte Idee, sich für den König-Messias auszugeben, bekäme. Also räumt er doch ein, daß er seine Frage nicht von sich selber hat, ob er auch in seinem römischen Hochmut diesen seinen Mangel an Kenntnis der Sache auf seine Weise erklärt, als stolze Gleichgültigkeit gegenüber den jüdischen Schnurrpfeifereien, wie dies Messiaswesen eine ist. Nein, er hat es von anderen, — aber allerdings nicht aus unbedeutender Quelle: es ist das eigene „Volk" Jesu, vertreten durch seine Hohepriester, also Israels höchste Obrigkeit, welche Jesum ihm übergeben haben. Etwas muß er also wohl in der von ihnen behaupteten Richtung gethan haben; was ist das dann? Was hat der Delinquent in Bezug auf die politischen Verbrechen begangen, welche ihm zur Last gelegt werden, was hat er gethan, um sich zum König zu machen? V. 36. Jesu Antwort bewegt sich in derselben Richtung wie die Frage des Pilatus. Er anerkennt, daß er nicht bloß darnach strebt, ein König zu werden, sondern bereits ein König ist, der sein „Königreich" hat; aber dieses seines Reiches Ursprung und Wesen ist freilich von ganz anderer Art, als der Landpfleger denkt. König ist er, und zu einem König gehört ein Reich; so hat er denn auch bereits das seine: das von ihm schon in und mit der Wahl seiner Apostel begründete Gottesreich, das Himmelreich, welches bereits „mitten in" dem Geschlecht dieser Zeit vorhanden ist (Luk. 17, 21). Aber dieses Reich Jesu „ist nicht von dieser Welt", so daß es, wie die irdischen Reiche, seine tragende Wurzel innerhalb der Schöpfung hätte, als ein Produkt natürlicher (ethnographischer, geographischer, politischer) Faktoren aufgekommen und durch natürliche Mittel, politische Transaktionen oder Waffenmacht, zu stande gekommen wäre. Jesu Reich ist in der Welt, aber nicht von der Welt: es sind übernatürliche Kräfte, welche bei der Entstehung desselben wirksam gewesen sind, es ist ein himmlisches Reich, durch überweltliche Mittel gewirkt —, nämlich durch die Verkündigung der Wahrheit Gottes, durch Gottes Wort. Und diesen nichtweltlichen Ursprung seines Reiches beweist Jesus in einer für Pilatus, den Politiker und Soldaten, vollständig verständlichen Weise. Als König hat er ganz sicher seine „Diener", die Apostel nämlich, die ja in seinen Dienst getreten sind, um sein Reich auszubreiten und zu befestigen. Würde nun dies sein

Reich ein weltliches gewesen sein, dann würden ja diese seine Leute natürlich aufgetreten sein, so wie die Leute irdischer Könige auftreten, wenn die Freiheit und das Leben ihres Herrn in Gefahr ist: sie würden gekämpft haben, um ihn gegen seine Feinde, die Juden, zu schützen. Aber das ist ja nicht geschehen.[1]) Kann denn das Pilatus nicht zeigen, wie weit Jesu Reich davon entfernt ist, ein irdisches zu sein, und wie weit er entfernt ist von politischen Plänen? Pilatus ist jedoch noch nicht vollständig beruhigt. V. 37. Er hat ja also doch aus dem eigenen Munde des Delinquenten das Geständnis gehört, daß er „ein König" ist; diese mißverständliche Erklärung erfordert bestimmteren Aufschluß und er fragt Jesum: „So bist du also ein König?" Und Jesus giebt ihm allen Bescheid, den er verlangt. Zunächst legt er sich bestimmt den Königsnamen bei: „Du sagst es selbst:[2]) ich bin ein König. Aber dann fügt er ein Wort von seinem Beruf und seiner Wirksamkeit hinzu, woraus hervorgeht, daß sein Reich doch weit entfernt ist, ein irdisches, politisches zu sein. Das Wesen eines Reiches wird bestimmt durch das Wesen der Mittel, durch welche es zu stande kommt, und hier sind diese Mittel rein geistliche, nichts anderes als das Zeugnis von der Wahrheit. Denn er, welcher hier gebunden vor dem Angesicht des Landpflegers steht, er, der kurz zuvor sich als „König" bezeichnet und von seinem „Reiche" gesprochen hat, er ist gerade in der Absicht von einem Weibe „geboren" wie andere Menschen und hat eben in der Absicht die Stätte verlassen, wo er vor seiner Geburt war, und ist unter den Menschen mit dem Berufe, den er als den seinen bezeichnet hat, aufgetreten, daß er der „Wahrheit Zeugnis geben" könnte. Ein „Zeuge" ist er, nicht ein Krieger, nicht ein Staatsmann! — und zwar ein Zeuge für „die Wahrheit", das mit Gottes Willen stimmende und auf der Erkenntnis von ihm ruhende Lebensverhältnis, das rechte religiöse und sittliche Lebensverhältnis (vgl. zu 3, 21; 8, 44); dadurch, daß er „diese Wahrheit" lehrt und zu derselben ermahnt, gründet er sein Reich. Und wer sind die, welche er zu Unterthanen gewinnt? Nur die, welche sich schon der Offenbarung der Wahrheit erschlossen haben, welche vor seinem

[1]) Von dem schwachen Versuch in dieser Richtung, V. 10, — Petri Schwerthieb — kann Jesus um so mehr absehen, als derselbe ja dem Apostel Jesu Tadel zugezogen hat und damit als etwas bezeichnet war, was mit seinem Willen und dem Wesen seines Reiches im Widerspruch stand.

[2]) Zu dieser dem Neuen Testament eigentümlichen Bekräftigungsform vgl. Matth. 26, 25. 64; Luk. 22, 70; 23, 3.

Kommen in der Welt vorhanden war: „jeder, der aus der Wahrheit ist, hört auf meine Stimme“. Die Wahrheit in der hier gemeinten Bedeutung — eines mit Gottes Willen stimmenden religiösen und sittlichen Lebensverhältnisses — war ja schon in der Welt vorhanden, ehe Jesus auftrat; Gott hatte ja lange zuvor sich den Menschen geoffenbart und seinen Willen kund gethan, ja Gott hatte schon Jahrhunderte vor seinem Kommen ins Fleisch sein Volk, welches sein Wort und sein Gesetz hatte. Unter denen also, welche in Empfänglichkeit sich dieser Selbstoffenbarung Gottes in ihrer alttestamentlichen Form erschlossen haben, unter den gläubigen Israeliten, war es, daß Jesus Gehör fand für sein Zeugnis, ja jeder von diesen „hörte auf seine Stimme“, jedes wahre und echte Kind des alten Bundes, welches auf ihn hörte, wurde durch den Glauben an ihn ein Kind des neuen.[1]) So verhält es sich also mit seiner Königswürde und mit seinem Reiche. Ein geistliches Reich ist es, welches einzig und allein durch die Verkündigung der Wahrheit gegründet ist und ausgebreitet wird, ein Reich, dessen Unterthanen nur unter denen gewonnen werden, welche ihr Herz der vorbereitenden Wahrheitsoffenbarung Gottes erschlossen haben. So muß denn wohl Pilatus erkennen, wie wenig Grund er zu dem Glauben hat, daß das Reich dieses Königs „von dieser Welt“ sein sollte, oder zu der Furcht, daß dieses in irgend einer Weise mit dem Reiche sich stoßen

[1]) Dieser Ausdruck „aus der Wahrheit sein“ setzt ja notwendig voraus, daß „die Wahrheit“ schon da ist, und bezeichnet dann ein solches Verhältnis dieser „Wahrheit“, daß dieselbe die Macht ist, welche das persönliche Leben beherrscht und bestimmt (vgl. den ganz analogen Ausdruck „aus der Liebe sein“ Röm. 4, 14; „aus dem Glauben sein“ Röm. 3, 26 und ähnliche). Es kann nicht zweifelhaft sein, daß „die Wahrheit“ hier dasselbe bedeuten muß, wie kurz vorher, wo von „der Wahrheit Zeugnis geben“ die Rede ist. „Aus der Wahrheit sein“, kann also nur bedeuten: in dem Verhältnis zu dem religiös und ethisch Richtigen stehen, daß dasselbe die bestimmende Macht über jemandes persönliches Leben ist. Daß aber das „religiös und ethisch Richtige“ im Munde Jesu eine göttliche Offenbarung voraussetzt und allein auf dieser beruhen kann, ist ebenso klar, als daß diese göttliche Offenbarung keine andere sein kann, als die alttestamentliche. Darnach wird diese Bezeichnung „der, welcher aus der Wahrheit ist“, gleichbedeutend mit dem, „welcher im Glauben sich der Selbstoffenbarung Gottes im alten Bunde erschlossen hatte und damit in ein mit Gottes Willen stimmendes religiöses und ethisches Lebensverhältnis getreten ist“, oder dem gläubigen Israeliten, — dasselbe also, was Jesus in Kap. 10 mit dem Ausdruck „meine Schafe“ bezeichnet hat. Und die Aussage „jeder, der aus der Wahrheit ist, hört auf meine Stimme“, wird ganz gleichbedeutend mit der Aussage: „meine Schafe hören auf meine Stimme“ in 10, 27.

sollte, dessen Repräsentant er ist und dessen Interessen er wahrzunehmen hat.

V. 38. Pilatus ist vollständig beruhigt. Ein König, dessen Machtmittel keine andere sind, als „das Zeugnis von der Wahrheit", und dessen Unterthan man wird, dadurch, daß man auf dieses Zeugnis hört, — ein solcher König ist nicht gefährlich für Rom, er ist ein unschädlicher Schwärmer, den man gern laufen lassen darf. Und der Landpfleger verläßt Jesum, um zu den draußen mit Spannung wartenden Ratsherren herauszugehen und dieses sein Resultat mitzuteilen. Aber beim Hinausgehen wirft er die Worte hin: „Was ist Wahrheit". Daß dieselben viel eher ein Ausdruck seiner eigenen Anschauung sind, als ein Verlangen darnach, die des Herrn zu hören — eher ein verloren hingeworfener Ausruf als eine Frage — geht ja daraus hervor, daß er seines Weges geht, ohne noch eine Antwort zu verlangen oder darauf zu warten. Das Wort ist mehr ein Ausdruck für die Gleichgültigkeit gegenüber der Wahrheit, als für einen ernstlichen Skepticismus; es ist der Weltmann und Politiker, welcher redet, nicht ein wahrheitsuchender, wiewohl an der Wahrheit verzweifelnder Philosoph. Jesus hat viel von der „Wahrheit" gesprochen; Pilatus glaubt für seinen Teil nicht an irgendwelche Wahrheit, und sich über diesen Punkt Rechenschaft zu verschaffen, lag ganz jenseits seiner Interessen und seiner Lebensauffassung. Er hatte anderes zu bedenken! Er hatte lange genug in der Welt gelebt und genug von ihr gesehen, um zu wissen, daß der eine die „Wahrheit" in diesem, der andere in jenem fand; ihm war alles gleich gut. Er hatte Wichtigeres zu thun, als darüber zu grübeln, wer hier recht habe oder ob überhaupt einer recht habe. Hier war nun wieder jemand gekommen und hatte von der „Wahrheit" geplaudert! — Aber so viel war jedenfalls klar, daß dieser Arme ein ungefährlicher Mann war: so spricht niemand, der mit politischen Plänen umgeht . . . Deshalb geht er nun also heraus und teilt den „Juden" dies sein Resultat mit. Er findet bei diesem Manne keine „Schuld", nämlich in Bezug auf das, was Jesus zur Last gelegt war — so lautete der höchst unwillkommene Bescheid, welchen die Ratsherren nun aus dem Munde des Landpflegers empfingen. — Johannes, dessen Interesse an diesem Punkte sich nur an das heftet, was sich zwischen Jesus und Pilatus begab, übergeht hier nun eine Reihe von Ereignissen, welche wir aus den Berichten seiner Vorgänger kennen. Erst traten nun die „Juden" auf, mit erneuten, noch stärkeren Anklagen gegen ihr Opfer (Luk. 23 f.; Matth. 27, 12—14; Mark. 15, 3 ff.), was

einen gewissen Eindruck machte auf den charakterschwachen Landpfleger, so daß er, um der ganzen Sache zu entgehen, mit Freuden einen Ausweg ergreift, der sich ihm zu eröffnen schien, indem er Jesus zu dem König Herodes sendet (Luk. 23, 6—12); darauf, nachdem der Herr von demselben zurückgekommen ist, giebt er Rechenschaft von der Resultatlosigkeit seiner Untersuchung sowohl als der des Herodes und macht den „Vermittlungsvorschlag", daß Jesus losgegeben werde nach einer Disziplinarstrafe, der Geißelung (Luk. 23, 13—16). V. 39. Hier setzt nun wieder Johannes ein mit seinem Bericht. In der Zwischenzeit war es den Ratsherren gelungen, die zahlreiche Volksmenge bis zum Äußersten zu fanatisieren, welche auf das Gerücht von der Gefangennahme des Propheten von Nazareth nach und nach sich draußen vor der Residenz versammelt hatten, ursprünglich sicher nicht in einer gegen Jesus gerichteten feindlichen Stimmung; deshalb begegnet der Versuch des Pilatus, Jesu aus der Not zu helfen, indem er ihm die Passah-Amnestie zu gute kommen lassen will, nur geringer Sympathie. „Ihr habt", so spricht er zu der versammelten Menge, „die Gewohnheit, daß ich euch einen losgebe im Passah". Die Ausdrucksweise selbst deutet an, daß er auf eine jüdische Nationalsitte hinzielt, welche die Römer hatten vorgefunden und bestehen lassen, eine gute Sitte, welche mit der Bedeutung des Passah eng zusammenhing: an diesem Feste, wo das Volk das Gedächtnis an Gottes Nachsicht gegen dasselbe in Ägypten beging, übte es diese Nachsicht selbst gegen einen Unglücklichen in seiner Mitte. Pilatus Gedanke ist gut und scheint zum Ziele führen zu müssen; nur schade, daß die Art und Weise selbst, wie er seinen Vorschlag vorbringt, wenig geeignet ist, demselben Beifall zu sichern. „Wollt ihr dann", fragt er, „daß ich euch den Judenkönig freigeben soll"? Der Römer mußte ja wissen, daß diese Bezeichnung Jesu geeignet war, seine Zuhörer zu reizen und zu ärgern, und zwar nicht bloß die Ratsherren; wenn er sie gleichwohl anwendet, ungeachtet er von ganzem Herzen sicher wünschte, daß sein Vorschlag Zustimmung finden möge, so ist das auf die Rechnung seiner gereizten Gemütsstimmung zu setzen: er war zornig darüber, daß sein vorhergegangener Versuch, Jesum frei zu lassen, dessen Unschuld er so klar einsah, gescheitert war, und diesem seinem Unmut muß er etwas Luft schaffen. Schwache Seelen suchen sich ja immer durch Befriedigung in Kleinigkeiten zu trösten, wenn sie sich in den großen Dingen geschlagen sehen. V. 40. Dennoch war es schwerlich die Form dieses Vorschlages, welche demselben eine leidenschaftliche Ablehnung einbrachte; dieselbe

war ihm gewiß auf Grund seines Inhalts, umsomehr als die Ratsherren eben in diesem Augenblick, da Pilatus seinen Vorschlag gemacht hatte, eine unerwartete, aber äußerst willkommene Gelegenheit erhielten, die Volksmenge einer erneuten gründlichen Behandlung in der Richtung der fanatischen Raserei zu unterwerfen, nämlich durch die bekannte Botschaft der Frau des Pilatus an ihren Gatten, welche für einen kurzen Augenblick die Aufmerksamkeit des Landpflegers auf sich zog (Matth. 27, 19. 20). Als er nach dieser Unterbrechung die Verhandlungen wieder aufnimmt, und aufs neue seinen Vorschlag vorbringt, schallt ihm der einstimmige wilde Ruf entgegen: „Nicht Jesus, sondern Barrabas!" „Barrabas aber", fügt der Evangelist hinzu, dessen bei der Erinnerung auflebende Entrüstung man durch die Worte hindurch merkt, — „Barabbas war ein Räuber". Ja ein Räuber von Profession, und zwar ein solcher Räuber, der einen Mord begangen hatte (Mark. 15, 7; Luk. 23, 19), also zugleich ein Räuber und ein Mörder, — das war der Mann, den Israel „sich ausbat" (Matth. 27, 20; Luk. 23, 25), während es Jesu Tod forderte. Damit hat die Verwerfung des Messias durch das Volk sich mit mächtigen Schritten ihrem schrecklichen Höhepunkt genähert.

Der Bericht des Johannes ist auch in der Folge zusammengedrängt; er übergeht den vergeblichen Versuch des Landpflegers, die Ratsherren und das von ihnen aufgewiegelte Volk von der Befreiung des Barabbas abzubringen, und sein endliches Nachgeben gegenüber dieser Forderung (Matth. 27, 22—26; Mark. 15, 12—15; Luk. 23, 20—25) nach jener nichtssagenden Scene mit der Handwaschung (Matth. 27, 24). „Er gab ihnen Barabbas frei", so schließen alle drei Synoptiker den Bericht über diesen Zwischenfall. Damit war nun in Wirklichkeit die Sache abgethan, wiewohl die ausdrückliche und endgültige Entscheidung des Pilatus — daß Jesus gekreuzigt werden solle — noch nicht gegeben war; dieselbe wird erst Joh. 19, 13 ff. ausgesprochen. Aber weil die Sache in Wirklichkeit schon durch die Freigebung des Barabbas entschieden war, — weshalb die Synoptiker, welche von dem, was Joh. 19, 4—15 berichtet wird, nichts erzählen, schon auf diesem Punkt Jesum, als von Pilatus zur Kreuzigung „übergeben" bezeichnen (Matth. 27, 26; Mark. 15, 15; Luk. 23, 25) —, wurde Jesus von dem Augenblick an als zum Tode — und zwar zum Kreuzestode — bestimmt, und zwar sowohl von Pilatus selbst als von seinen Soldaten angesehen. Kap. 19, 1. Pilatus läßt ihn geißeln (so auch nach Matthäus und Markus a. a. O.). Die grausame Verschärfung der Kreuzigungsstrafe,

welche die Römer stets vor der Hinrichtung selbst anwendeten; dieselbe ging sicher außerhalb der Residenz vor. V. 2. Die Soldaten verhöhnen und mißhandeln ihn — natürlich mit Wissen und jedenfalls unter stillschweigender Zulassung des Pilatus — innerhalb der Residenz, in welche sie ihn mittlerweile hineingeführt hatten (Matth. 27, 27; Mark. 15, 16), und wo die ganze wachthabende Kohorte um ihn sich versammelte. Der Hohn der harten und rohen Krieger ergeht über Jesus, ist aber im Grunde auf die Juden berechnet, welche sie tief verachteten und nun an ihrem wundesten Punkt zu treffen suchen: sie treiben ihren Spott mit deren Messiashoffnungen. Zu dem Ende staffieren sie Jesum als König aus: sie flechten ihm eine Krone — aus scharfen, stechenden Dornen, damit sie ihm wehe thun — und hängen ihm „einen purpurroten Mantel" um, der ironisch die königliche Tracht vorstellen sollte; ein alter, schlechter Soldatenmantel (Matth. 27, 28), dessen Farbe nicht mehr so scharf unterschieden werden konnte — weshalb derselbe bei Johannes und Markus (15, 17) als Purpur bestimmt wird, bei Matthäus (u. a. O) als Scharlach — muß dieses Prachtstückes Dienste thun. V. 3. So „traten sie hin zu ihm" — in spottendem, förmlichem Aufzug, wie wenn Truppen bei einem König vorbeiziehen — und grüßen ihn mit ihrem „Heil"! welches sie bei solchen Gelegenheiten zu rufen pflegten; so brach die Wirklichkeit dennoch durch ihre spöttische Huldigung hindurch, und sie „gaben ihm Schläge", nämlich mit dem Rohrstock, welchen sie ihm als Scepter in die Hand gegeben hatten (Matth. 27, 30; Mark. 15, 19). — V. 4. Inzwischen hat Pilatus sich zornig und ärgerlich über seine Machtlosigkeit gegenüber den Ratsherren von der Gerichtsstätte in die Residenz zurückgezogen. Die Mißhandlungen des Gefangenen von seiten der Soldaten riefen bei ihm den Gedanken hervor, noch einmal einen Versuch zu machen. Er kennt seine Krieger genug, um zu wissen, daß diese harthändigen Burschen nicht glimpflich mit ihrem Opfer verfahren; gegeißelt war überdies Jesus ja schon; sicherlich sieht er jetzt nach allen diesen Mißhandlungen erbarmungswürdig genug aus, ist ein wahres Bild des Jammers, das wohl bei diesen harten Juden Mitleid erregen mußte. Er beschließt, Jesum, so wie er jetzt aussieht, zu ihnen herauszuführen; sollten sie nicht, wenn sie nun ihr Opfer sehen, ein Gefühl davon bekommen, daß es nun genug sein könne, ihr „Neid" (Matth. 27, 18; Mark. 15, 10) — nämlich wegen des Ansehens Jesu bei dem Volke — seine reichliche Befriedigung gefunden habe. Raum ist ja noch für solch einen letzten Versuch vorhanden, der unwiderrufliche, förmliche Urteilsspruch ist ja, wie

oben bemerkt, noch nicht gefallen. So geht denn der Landpfleger wieder aus der Residenz heraus zu den draußen vor dem Palaste Wartenden — den Ratsherren, welche ja noch nicht das endgültige Erkenntnis bekommen hatten, und zu dem Volke, welches die Hinrichtung sich ansehen wollte — und meldet ihnen, daß er beabsichtige, den Delinquenten zu ihnen hinauszuführen, damit sie aus dieser Veranstaltung selbst, welche ja ihnen die Möglichkeit, sich noch einmal zu bedenken, eröffnet, verstehen lernen, daß er „keine Schuld" an Jesus finde. V. 5. Und so tritt denn der Herr heraus, von Soldaten geführt; bleich und zerschlagen, noch seine Dornenkrone und seinen roten Mantel tragend, deren matte Farbe von dem frischen Blut verdunkelt wird, welches in Strömen von seiner Stirn und von seinem zerschlagenen Rücken rinnt, steht er vor den Augen seiner Henker, welche der Landpfleger mit einem „sehet welch ein Mensch" auffordert, die jammervolle Gestalt anzuschauen. V. 6. Doch der Römer ist weicher als diese Ratsherren, welche er nur sehr wenig kennt. Es ist wohl möglich, daß bei dem gemeinen Volk sich eine Spur von Mitleid bei diesem Anblick gerührt hat; aber „die Hohenpriester" sind von härterem Stoff: sie und ihre „Knechte" antworten auf die Worte des Pilatus mit einem wilden „kreuzige, kreuzige!" Der Landpfleger merkt, daß er sich in seinen Leuten verrechnet hat. Und sein aufs neue erregter Zorn macht sich in den Worten Luft: „Nehmt ihr ihn und kreuzigt ihn: denn *ich* finde keine Schuld an ihm", worin er einerseits seine Überzeugung von Jesu Unschuld ausspricht, andererseits höhnisch die „Juden" auffordert, wenn sie ihn wirklich gekreuzigt sehen wollen, dann die Hinrichtung selbst zu übernehmen — ein bitterer Spott über ihre Ohnmacht, welche an sein erstes Wort an sie auf dem Richterstuhl erinnert (18, 31). V. 7. Auf diesen Hohn antworten „die Juden" mit keinem Worte. Es galt ja für sie, den Römer nicht zum Äußersten zu treiben, so daß er vielleicht doch *nicht* zu bewegen sein würde, das endgültige Urteil zu fällen, worauf sie mit steigender Ungeduld warteten. Vielmehr ist ihre Antwort auf den Landpfleger augenscheinlich aus dem Wunsch hervorgegangen, ihn zu beruhigen und seine Ängstlichkeit gegenüber der Verurteilung Jesu zu beseitigen. „Wir haben", sagen sie, „ein Gesetz, und nach dem Gesetz ist er des Todes schuldig, weil er sich zu Gottes Sohn gemacht hat". Sie wollen sich damit gegen die wiederholten Vorwürfe des Pilatus, daß sie ihm einen schuldlosen Mann gebracht hätten, sichern; schon nach ihrem Gesetze ist er als *Gotteslästerer des Todes schuldig*, abgesehen von

allem, was er gegen den bürgerlichen Frieden des Landes und gegen dessen gesetzliche Obrigkeit gethan hat. Wie kann denn der Landpfleger von „Unschuld“ bei diesem „Missethäter“ sprechen, der ebensowohl das Gesetz Israels, wie das Roms gebrochen hat, der gleicherweise ein religiöser und ein politischer Verbrecher ist? Zu „Gottes Sohn“ hat er sich gemacht, — sie wiederholen einfach diese Selbstbezeichnung Jesu, welche sie wenige Stunden zuvor aus seinem eigenen Munde gehört hatten, als er vor dem Angesicht des Rates stand (Luk. 22, 70); daß sie aber in demselben einen Ausspruch des Herrn über sein Wesensverhältnis zu Gott finden, geht ja daraus hervor, daß sie geradezu dieselbe als Gotteslästerung bezeichnen, welche nach dem Gesetz (3 Mos. 24, 16) mit dem Tode bestraft werden muß. V. 8. Dies Wort machte einen starken Eindruck auf Pilatus. War er schon früher „bange“ vor Jesus — nämlich davor, in ihm sich an einem Unschuldigen zu vergreifen, wogegen sein noch nicht ganz unterdrücktes römisches Rechtsbewußtsein laut protestierte — so „erschrak“ er nun noch mehr, als er hörte, daß Jesus sich selbst als „Gottes Sohn“ bezeichnet habe. Das damalige Heidentum wußte viel davon zu erzählen, nicht bloß, wie die Götter in menschlicher Gestalt auftraten und mit den Menschen verkehrten (Apostelgeschichte 14, 11 ff.), sondern auch mit irdischen Weibern Kinder zeugten, welche besonders von ihren göttlichen Vätern beschützt wurden. Sollte dieser sonderbare Gefangene, der auf ihn einen so eigentümlichen Eindruck gemacht hatte, etwa wirklich ein solcher „Gottessohn“ sein? Es ist wohl nicht unmöglich, daß es der Gedanke an Jehovah, den Gott Israels war, von dem er so oft hatte reden hören, von dem so große gewaltige Thaten erzählt wurden, dessen prachtvollen Tempel und feierlichen Kultus er hier in Jerusalem vor Augen hatte, der dem Römer durch den Sinn fuhr. Namentlich war es wohl auch die Erinnerung an jenes Wort Jesu (18, 37) von seinem „Kommen in die Welt“, welches dazu beitrug, daß er diese seine Selbstbezeichnung als „Gottes Sohn“ nicht in den Wind schlagen konnte. V. 9. Deshalb ruft dieser abergläubische Skeptiker Jesum aufs neue in die Residenz hinein und legt ihm die Frage vor: „Woher stammst du?“ Bist du menschlicher — oder göttlicher Abstammung? Ist dein Vater ein Mensch oder sollte er —? Doch Jesus schweigt. Was hätte es nützen können, wenn er hier vor dem Heiden sich über seine Geburt erklärt hätte, vor diesem skeptischen Römer, der keine Empfänglichkeit für sein Selbstzeugnis (18, 36 ff.) bewiesen hatte, von dem heiligen Mysterium seiner Geburt Zeugnis abgelegt hätte.

V. 10. 11. Trotz seiner heimlichen Furcht wird der Landpfleger doch durch dieses Stillschweigen des Herrn aufgebracht: er sieht darin einen Mangel an Respekt gegenüber ihm, dem Repräsentanten des Kaisers, und erinnert den Gefangenen an seine Macht: „Weißt du nicht, daß ich Macht habe, dich frei zu geben, und Macht habe, dich zu kreuzigen?“ Aber der Heilige Gottes läßt sich nicht einschüchtern. In völliger Ruhe spricht er sich über diese „Macht“ des Pilatus aus, welche er auf ihre Quelle zurückführt und überhaupt in ein providentielles Licht stellt: „Du hättest keine Macht über mich, wenn sie dir nicht von oben her gegeben wäre.“ Er bezeichnet in diesen Worten den stolzen Römer als ein Werkzeug in der Hand eines Höheren zur Durchführung seines Planes mit Jesu: die Macht, mit welcher der Landpfleger prahlt, hat er nur um Jesu willen empfangen, um Gottes Ratschluß über ihn durchzuführen. Jesus ist die Hauptperson, Pilatus ist nur das Werkzeug, — das ist das Wort, welches der Römer aus dem Munde des Gefangenen zu hören bekommt, ein großes, in all seiner demütigen Ruhe ein stolzes, ein selbstbewußtes, ein königliches Wort. Aber dazu fügt der Herr ein anderes Wort voll von Milde und Gnade: „Deshalb hat der, welcher mich dir übergab, größere Sünde.“ Gerade weil Pilatus hier Gottes Werkzeug ist, von ihm auf diesen Posten gestellt, wo er sich in dem Besitze der „Macht“ über Jesus befindet, aber wo er zugleich zu harten Versuchungen in Bezug auf den Gebrauch der Macht ausgesetzt ist, — wo er die Macht seines Berufes, aber auch zugleich die Schwierigkeiten und Gefahren des Berufes hat — deshalb ist seine Sünde geringer als die jenes anderen, welcher hinter dem Ganzen stand, dessen, welcher die Sache von ihrem ersten bis zu ihrem letzten Punkt eingerichtet hat, des Kaiphas, des „Hohenpriesters jenes Jahres“ (11, 49; 18, 13). Denn während Pilatus in diese unleugbar schwierige, gefährliche und versuchungsreiche Stellung eingesetzt ist, worin er hier gegenüber Jesus als der steht, der handeln und die Entscheidung treffen muß, hat Kaiphas in allem ganz frei gehandelt; einzig und allein von seiner eigenen Lust geleitet hat er sich auf die Sache mit Jesus eingelassen, nur von seinem Hasse getrieben, ja trotz seines besseren Wissens (vgl. 15, 22 ff.)! Deshalb haben sie beide Sünde; aber die des Kaiphas ist größer als die des Pilatus. V. 12. Der Landpfleger wurde keineswegs, wie man hätte erwarten sollen, durch diese freimütigen Worte des Gefangenen aufgebracht. Im Gegenteil, der Eindruck der Hoheit Jesu, welchen er schon vorher empfangen hatte, wurde noch verstärkt

durch diese seine Rede, und aufs neue „machte er den Versuch, ihn frei zu geben", sicher dadurch, daß er wieder den Versuch machte, die Ratsherren durch Worte, Vorstellungen, erneute Versicherungen betreffs Jesu Schuldlosigkeit u. dgl. umzustimmen. Aber die Juden dachten nicht an Nachgeben. Indem sie den Pilatus an ihre Anklage gegen Jesus wegen politischer Bestrebungen erinnern, wissen sie mit sichrer Hand den schwächsten Punkt des Römers zu treffen: sie deuten Zweifel an seiner loyalen Treue gegen den Kaiser an. „Giebst du diesen frei, so bist du des Kaisers Freund nicht; jeder, der sich zum König macht, erklärt sich gegen den Kaiser!" Für einen römischen Beamten war dies der schwerste Vorwurf, der überhaupt erhoben werden konnte, zumal jetzt, unter dem argwöhnischen und tyrannischen Tiberius; für niemanden schwerer als gerade für Pontius Pilatus, welcher durchaus kein reines Gewissen hatte in Bezug auf sein Verhalten als Diener des Kaisers. Dieser Pfeil hatte getroffen — Pilatus war überwunden, sein Widerstand gebrochen.

V. 13. So schreitet er denn zu dem Unvermeidlichen: dem endgültigen, feierlichen Urteilsspruch. Er läßt Jesum aus der Residenz holen — wo er geblieben war seit Pilatus ihn herein gerufen hatte, um ihn nach seiner Herkunft zu fragen (V. 9) — er nimmt selbst seinen Platz auf dem Richterstuhl ein. Für den ewig denkwürdigen Auftritt, der nun folgte, giebt der Evangelist mit großer Genauigkeit Ort und Zeit an. Derselbe ging vor sich auf dem Orte, welcher „Steinpflaster", hebräisch „Gabbatha", heißt, nach dem letzten Namen zu schließen eine kleine Erhöhung in dem Gelände vor dem Schloß, welche durch den Namen „Steinpflaster" als musivisch geschmückt bezeichnet wird. Und die Zeit war „Rüsttag im Passah, ungefähr die sechste Stunde" d. h. — nach dem ständigen Gebrauch der römischen Zeitrechnung bei unserem Verfasser — ungefähr sechs morgens.[1]) Der Landpfleger nimmt das Wort. „Seht, da ist euer König", ruft er den Ratsherren zu. In diesem Worte spricht sich seine ohnmächtige Wut aus darüber, daß er, der Repräsentant Roms, gegenüber diesen verachteten Juden hat kapitulieren müssen, — ein neuer Zug der Lust, sich durch bittere Worte für die Niederlage in der Sache zu rächen, welche wir schon früher ein paar Male bei

[1]) Rechnet man, wie oben S. 431 bemerkt, daß Jesus ungefähr um 4 Uhr morgens zu Pilatus gebracht wurde, so muß man annehmen, daß alles, was von diesem Zeitpunkt an bis zur Urteilsfällung vorgegangen ist, sich innerhalb eines Zeitraums von 2—$2^1/_2$ Stunden zugetragen hat. Das genügt auch vollständig.

Pilatus wahrnahmen (18, 31; 19, 6). V. 15. Ein Schrei der Wut war die Antwort: „Fort, fort mit ihm, kreuzige ihn"! Aber Pilatus, welcher mit Freuden bemerkt, daß nun sein Pfeil getroffen hat, wiederholt seine anzüglichen Worte: „Soll ich euren König kreuzigen"? ist das eine passende Behandlung für den Judenkönig, für euren Messias? Doch die Hohepriester wissen ein Mittel, welches seinen Mund schließt; wieder halten sie das gefährliche Bild des Kaisers seinem Diener vor Augen: „Wir haben keinen anderen König als den Kaiser"; dieser, dein Herr, vor dem du zitterst, wie wir wissen, der ist auch unser Herr, unser einzigster Herr; nimm dich in acht vor ihm, hüte dich, daß du nicht irgend etwas vornimmst, wodurch du seinen Zorn erregst! V. 16a. Und das Mittel zeigt sich wieder als probat. „Da", sagt der Evangelist mit unverkennbarem Nachdruck, „übergab er ihn ihnen zur Kreuzigung". Die förmliche Urteilssprechung wird nicht erzählt; das war ja auch nicht notwendig, wenn das Resultat derselben, die Übergabe Jesu zur Kreuzigung, berichtet wird. Er „übergab Jesum" — lieferte ihn als „Verurteilten ihnen aus", den Hohepriestern, welche in der Zeile vorher genannt waren; sie hatten Jesum vor seinen Richterstuhl gebracht, sie bekommen ihn ausgeliefert zu freier Verfügung. Denn diese Repräsentanten des Judenvolkes sollten seine Mörder sein, Israel sollte selbst seinen Messias töten. Aber die Todesart sollte nicht die jüdische, sondern die römische sein (vgl. zu 18, 32); Pilatus gab den Hohepriestern eine Abteilung seiner Soldaten mit, die Henkersdienste zu verrichten, weil Jesus ja als ein von der römischen Justiz Verurteilter sterben sollte. So geschah das, wovon Petrus später in seiner Pfingstpredigt spricht: die Juden morden Jesum durch der Heiden Hände (Apostelgeschichte 2, 23). — Wir bezeichneten oben diesen letzten Auftritt in dem Drama der Verurteilung Jesu als ewig denkwürdig. Ja, denn mit diesen Worten: „wir haben keinen anderen König als den Kaiser", haben die Repräsentanten des Judenvolkes, seine höchste nationale Obrigkeit, der Hohepriester und Rat, bestimmt und förmlich nicht bloß Jesus verleugnet, sondern zugleich alle Hoffnung des Volkes verleugnet, den teuersten Besitz durch die lange und dunkle Reihe der Jahrhunderte: die Messiashoffnung, den Messiasglauben. Haben die Juden keinen anderen König außer dem Kaiser Roms, dann wissen sie also auch nichts von diesem seinem König zu sagen, dem Messias, von welchem seine Propheten geweissagt und seine Dichter in der Klarheit des Geistes ihre herrlichsten Lieder gesungen haben. All dieses, diese ganze lange Reihe

von Weisſagungen und Verheißungen, welche das Licht der Frommen für die verſchwundenen Jahrhunderte geweſen waren, all dieſes verleugnen hier die Repräſentanten des Volkes, ſie werfen es von ſich als eine unwerte Sache, ſie ſchleudern es in den Staub zu der Heiden Füßen. In Wahrheit ein welthiſtoriſcher Augenblick und ein welthiſtoriſches Wort! Da war das Geſchick Israels entſchieden, da ſtand der Unglaube des Volkes vor ſeiner Vollendung.

Der Hauptgeſichtspunkt, unter welchem Johannes in dieſem Abſchnitt 18, 28—19, 16a von Jeſu Vorſtellung vor Pilatus berichtet, iſt von dem Evangeliſten ſelbſt 18, 32 angegeben, wo es heißt, daß der von ihnen ſelbſt Pilatus gegenüber anerkannte Mangel an Befugnis, die Todesſtrafe anzuwenden, nach Gottes Fügung dahin führen ſollte, daß *Jeſu Andeutung ſeiner Todesart erfüllt werden ſollte*. Der ganze Abſchnitt zeigt, wie dieſe Vorherſagung in Erfüllung ging, wie Jeſus vor einem *römiſchen* Richterſtuhl verurteilt wurde und damit zum Tode nach *römiſcher* Weiſe, trotz aller Anſtrengungen, welche der römiſche Richter macht, die Sache los zu werden. Darum ſchildert Johannes in ſo großer Ausführlichkeit, wie Pilatus ſich windet und krümmt unter dem peinlichen Druck des Bewußtſeins, einen Unſchuldigen zu verurteilen, — wie er einmal übers anderemal verſucht, ſich aus der Sache zu ziehen, aber immer vergebens. Jeſus hatte ſeine Todesart vorausgeſagt, und dieſe ſeine Vorherſagung *mußte* erfüllt werden: er ſollte den Kreuzestod erleiden, und niemand und nichts konnte verhindern, daß dies ſein Los wurde. Es iſt Jeſus als der *wahrheitsgetreue Prophet*, welcher hier dargeſtellt wird, es iſt *dieſe* Seite ſeiner meſſianiſchen Größe, welche geſchildert wird, ganz wie in dem vorhergehenden Abſchnitt 18, 12—27. — Aber ebenſo wie in dem vorigen Abſchnitt dieſer Geſichtspunkt nicht der einzigſte war, ſo auch hier nicht. Daneben iſt es die Abſicht des Evangeliſten, *Jeſu Hoheit in ſeiner Erniedrigung zu ſchildern*. Dieſes Moment tritt in dem ſtarken Eindruck hervor, welchen ſein Wort und ſeine ganze Perſönlichkeit von Anfang bis zu Ende auf den römiſchen Landpfleger macht, und welcher in ſeinen beſtändigen, immer wiederholten Bezeugungen ſeiner Schuldloſigkeit und ebenſo ſeinen beſtändigen Verſuchen, ihn den Klauen der Ratsherren zu entreißen, zu Tage tritt. Wie in dem vorhergehenden Abſchnitte gegenüber Hannas, dem Juden, ſo offenbart ſich hier Jeſu Hoheit gegenüber Pilatus, dem Heiden. Durch dieſe beiden Stücke, durch die unvermeidliche trotz allem ſieghafte Erfüllung der prophetiſchen Worte Jeſu und die Hoheit ſeiner Perſon,

welche den stärksten Eindruck auf den Repräsentanten der Weltmacht wie auf den Hohepriester Israels macht, bezeugt sich Jesus auch in seiner tiefsten Erniedrigung als den, der er ist. — Aber neben diesem seinem leuchtenden Selbstzeugnis geht auch hier wie sonst immer in unserem Evangelium als schwarzer Schatten der Unglaube Israels einher, dessen Entwicklung mit jener anderen Schritt hält. Derselbe zeigt sich gerade in unserem Abschnitt in der Wahl des Räubers und Mörders, dem an Stelle Jesu die Passah-Amnestie zu gut kommen soll, und vor allem in jenem schrecklichen Worte 19, 15, wodurch die „Hohepriester" ausdrücklich den Messiasglauben Israels und seine Messiashoffnung verleugnen und von sich werfen.

4) 19, 16b—37. Was in diesem Abschnitt folgt, Jesu Kreuzigung, ist nur die thatsächliche Ausführung dieser schon in Gedanken und Worten vollbrachten Verwerfung des Messias. Dieser Abschnitt zerfällt in zwei Unterabteilungen: V. 16b—22: Kreuzigung und Inschrift, und V. 23—37: Verteilung der Kleider Jesu, seine Worte am Kreuz und sein Tod.

a. V. 16b—22. Pilatus hatte, wie das letzte Wort im vorhergehenden Abschnitt erzählte, Jesum den Hohepriestern „übergeben"; diese „nahmen" ihn nun — mit welcher teuflischen Freude — und nachdem die notwendigsten Vorbereitungen zur Hinrichtung getroffen waren, setzte sich der Zug in Bewegung. V. 16b—18. Es war allerdings Sitte bei den Römern, daß der zum Tode Verurteilte eine kleine Gnadenfrist bekam, ehe das Gericht vollzogen ward; aber diesmal geschah das nicht. Es ist möglich, daß jene Sitte draußen in den Provinzen nicht immer so genau inne gehalten ward; wahrscheinlich haben auch die Hohepriester und die übrigen Ratsherren ihren Sieg mit derselben Energie verfolgt, mit welcher sie ihn gewonnen hatten, und durchgesetzt, daß die Hinrichtung ohne Aufenthalt vor sich gehen solle. Wir haben schon früher bemerkt, daß sie Eile hatten. — Nach der barbarischen Sitte mußte der zum Kreuzestode Verurteilte selbst sein Kreuz tragen; das blieb auch Jesus nicht erspart. Die anderen Evangelisten erzählen, wie die Soldaten, als der Herr, angegriffen wie er war nach den seelischen und körperlichen Leiden dieser Nacht, unter der Last zusammensank, ohne weiteres einen Fremden, welchem der Zug auf seinem Wege begegnete, Simon von Cyrene, zwangen, für ihn das Kreuz zu tragen. Der Weg führte hinaus „auf die sogenannte Schädelstätte, welche auf hebräisch Golgatha heißt"; außer dem Herrn wurden noch „zwei andere" — natürlich zwei Missethäter — bei derselben Gelegenheit hinausgeführt, eine

Anordnung des Pilatus, welche ohne Zweifel darauf berechnet war, die jüdischen Hierarchen zu ärgern: der „Judenkönig" sollte auf diesem seinem letzten Zuge Begleiter und Genossen haben, welche ihm Ehre erwiesen, passende Trabanten für den „König" dieses Volkes! Hier auf Golgatha wurde dann der Herr ans Kreuz genagelt und mit ihm zusammen jene beiden anderen — „einer auf jeder Seite", — eine Anordnung, worin man wohl zunächst einen rohen Soldatenwitz sehen darf, der den Gedanken des Landpflegers weiter ausführte, überhaupt dem Herrn diese beiden Begleiter auf seine letzte Wanderung mitzugeben. Aber wir wissen, daß die Henker, ohne zu ahnen, dem Ratschluß Gottes dienen mußten: auch darin empfing ein prophetisches Wort seine buchstäbliche Erfüllung (Jes. 53, 12).

V. 19—22. Wenn die Verbrecher zum Kreuzestode geführt wurden, ward ihnen eine Tafel mit auf den Weg gegeben, welche eine kurze Angabe des Verbrechens enthielt; diese Tafel pflegte man dann auch an dem Kreuze, zu Häupten des Missethäters zu befestigen. So geschah es denn auch mit Jesus. Aber die Inschrift, welche er empfing, trägt deutlich das Gepräge, von Pilatus in der bestimmten Absicht verfaßt zu sein, den Hohepriestern und ihren Kollegen im Rat ein neues Ärgernis zu erregen. Sie gab nämlich durchaus nicht das behauptete Verbrechen Jesu an, weder das, um dessen willen der Rat ihn verurteilt hatte — die Gotteslästerung — noch das, um welches willen er vor Pilatus angeklagt und von ihm verurteilt worden war (Anstiftung von Aufruhr). Dagegen bezeichnete sie Jesum als „Judenkönig", allerdings eine Anspielung auf die gegen ihn gerichtete Anklage (vgl. Luk. 23, 2 und Joh. 19, 12), so jedoch, daß dieselbe nicht das Wesentliche bei derselben (den Aufruhr), hervorhob, sondern nur den Titel angab, welchen Jesus während seiner behaupteten Aufwiegelungen sich angemaßt hatte, und zwar nicht einmal in Form einer Anklage, sondern als eine direkte Bezeichnung dessen, der er (wirklich) war. Darin liegt ein handgreiflicher Hohn auf die messianische Hoffnung Israels; „so sieht der Judenkönig aus! so sieht es aus mit den stolzen Träumen des Judenvolks", das war die Sprache, welche diese Tafel redete. Kein Wunder denn, daß die Hohepriester sich gewaltig über dieselbe ärgerten. Die Richtstätte war „nahe bei der Stadt" — es führte auch eine Straße unmittelbar an derselben vorbei (Matth. 27, 39) —, so wurde dieselbe von vielen Leuten gelesen; dieselbe war überdies, abgesehen von der Landessprache, der hebräischen, auch in der damaligen Weltsprache, der griechischen, und in der amtlichen Gerichtssprache, der lateinischen,

abgefaßt; von all den vielen Pilgern aus allen Ländern, Juden und Proselyten, welche das Fest in Jerusalem versammelt hatte, war keiner, der nicht den Inhalt der Tafel hätte lesen können. Als aber „die Hohepriester der Juden", wie sie hier mit Fleiß genannt werden, um den tiefen Grund ihres Ärgernisses anzudeuten — gerade als die Repräsentanten dieses Volkes fühlten sie lebendig die dem ganzen Volk hier zugefügte Beleidigung — sich an den Landpfleger wandten, um die Änderung der ärgerlichen Inschrift durchzusetzen, so daß dieselbe statt Jesum als „Judenkönig" zu bezeichnen nur die Anmaßung dieses Titels durch ihn zum Ausdruck gebracht hätte, da kamen sie an den Unrechten. Diese Zumutung selbst bewies ja dem Römer, daß sein Spott getroffen habe; gerade jetzt konnte es ihm am allerwenigsten einfallen, auch nur einen Titel zu ändern. Wir sehen, wie Pilatus sich bis zum letzten Augenblick treu bleibt: im Großen schwach, im Kleinen stark. — Aber in dieser Inschrift hat man mit Recht einen tiefen Sinn gefunden. Jesu zu Häupten angebracht ist diese in den Hauptsprachen der damaligen Welt abgefaßte Bezeichnung Jesu als „Judenkönig" eine feierliche für alle Welt verständliche Proklamation des Israel verheißenen messianischen Königs, — eine Weissagung des Pilatus, des Heiden, worin man treffend ein Seitenstück zu jener „Weissagung" des Kaiphas, des Hohepriesters dieses Jahres", gesehen hat (11, 50 ff.). Darin darf man wohl auch den Grund für die Ausführlichkeit erkennen, womit gerade Johannes bei diesem Zuge verweilt, dem die drei anderen Evangelisten nur einen Vers widmen (Matth. 27, 37; Mark. 15, 26; Luk. 23, 38). Diese Inschrift muß für ihn ein besonderes Interesse haben; sie ist ihm ein neuer Zug in der messianischen Bezeugung Jesu, welche überhaupt der Gesichtspunkt ist, unter welchem er das Leiden des Herrn betrachtet.

b. V. 23—37. Nach römischer Sitte sollten die Kleider des Hingerichteten seinen Henkern zufallen; so wurde es auch hier gehalten. Aber in ihrer brutalen Roheit können diese Soldaten nicht warten, bis ihr Opfer seinen letzten Atemzug gethan hat; noch während er lebt, werfen sie sich gierig über ihre Beute. V. 23. Aus seinen Kleidungsstücken — mit Ausnahme des Unterkleides, „des Rocks", — also aus seinen Oberkleidern und den Sandalen — machen sie „vier Teile, für jeden Soldaten einen Teil"; das Oberkleid (den „Mantel"), welches aus mehreren Stücken Zeug zusammengenäht war, haben sie also in Stücke zerrissen. Anders machten sie es mit dem Rock. Derselbe war „ungenäht von oben an durch und durch gewebt";

solche in einem Stück gewebte Kleidungsstücke waren — und sind — keineswegs selten im Orient und kaum kostbarer als andere.

V. 24. Aber diese Eigenschaft machte ja jede Teilung bei demselben schwierig, weshalb sie denselben ganz bleiben ließen. So „warfen sie das Los", sowohl um jene vier Teile, wie um den Rock für sich, sei es, daß dasselbe mit den schon im Altertum wohlbekannten Würfeln geschah — einer von den Soldaten konnte ja zufällig solche in der Tasche haben — sei es, daß es bloß so geschah, daß sie bezeichnete Hölzer in einen Helm legten und denselben so lange schüttelten, bis eins von den Hölzern herausfiel. Der Bericht des Johannes, welcher hier so viel ausführlicher ist, als der der andern Evangelisten, verweilt offenbar bei dem, was er selbst als Augenzeuge (V. 24) beobachtete. Und sein besonderes Interesse an solcher ausführlichen Mitteilung geht aus dem, was er hinzufügt, hervor: durch dieses Thun der Soldaten wurde „ein Schriftwort" bis auf seinen letzten Buchstaben erfüllt, eine alttestamentliche Weissagung auf den Messias.[1]) V. 25. Neben diesen Vorgang — und gerade damit in scharfen Gegensatz zu demselben — stellt der Evangelist einen andern von sehr verschiedenem Charakter. Von den Frauen, welche dem Herrn von Galiläa gefolgt waren, und welche während der schrecklichen Begebenheiten dieses Freitagsmorgens in gewisser Entfernung Augenzeugen des erschütternden Dramas gewesen waren (Matth. 27, 55 f.; Mark. 15, 40), hatten einige, denen sich auch die Mutter des Herrn angeschlossen hatte, eine Gelegenheit, welche sich ihnen geboten haben muß, benützt, um mit dem Jünger, welchen Jesus lieb hatte, sich dem Kreuze zu nähern; wahrscheinlich hatten wohl die Hohepriester und Ratsherren, nachdem sie sich an den Qualen ihres Opfers geweidet hatten, die Richtstätte verlassen, um sich zu dem Morgenopfer im Tempel zu begeben, wodurch der Zutritt zum Kreuze freier wurde. Johannes nennt außer der Mutter voller Schmerzen (mater dolorosa) noch zwei andere von diesen Treuen: seiner Mutter Schwester, welche wie jene Maria hieß (möglich, daß

[1]) Nämlich Ps. 22, 19. In diesem Psalm schildert David, der Ahnherr des Messias nach dem Fleisch, die zukünftigen Leiden seines Nachkommen und deren selige Folgen für die ganze Welt, für Israel und die Heiden. Der Herr selbst hat am Kreuze Worte dieses Psalmes als Ausdruck seiner Stimmung benützt (Matth. 27, 46 vgl. Ps. 22, 2) und seine Feinde, sowohl Juden als Heiden haben, ohne es selbst zu wissen, die Worte dieser Weissagung erfüllen müssen: die Juden durch ihren Spott über die Zuversicht Jesu zu Gott, welche ihn nun doch im Stich läßt (Matth. 27, 39 ff., vgl. Ps. 22, 8 f.), die Heiden durch diese Teilung seiner Kleider.

sie nur Stiefschwestern waren, oder doch nur Schwägerinnen) und mit einem gewissen Klopas [1]) verheiratet war (oder gewesen war), und die von den synoptischen Evangelien her so wohl bekannte Maria aus Magdala (einer kleinen Stadt an der Westküste des Genezareth-sees). Und ihnen zur Seite stand Johannes selbst, der einzigste von all „den Elfen", der sich so weit gewagt hatte. V. 26. 27. Was sich nun begiebt, ist ein wunderbarer Beweis von der bis in den Tod getreuen Liebe des Herrn. Von dem Kreuze, schon umfangen von den Qualen des Todes, sehen Jesu brechende Augen diese kleine Gruppe, und durch ein testamentarisches Wort übergiebt er seine Mutter der Fürsorge seines liebsten Schülers. „Weib", so redet er die Mutter an. Mit ihrem Mutterverhältnis ist es vorbei schon von dem Augenblick an, wo Jesus seinen Messiasberuf übernimmt; von da an ist sie für ihn ein „Weib" wie andere Weiber, wiewohl seinem Herzen näher als irgend ein anderes — ein Weib, welches wie alle anderen in ihm ihren Lehrer und ihren Erlöser sehen soll. Schon dort bei der Hochzeit zu Kana hatte Jesus Maria so angeredet (2, 4); wir bemerkten damals, daß in dieser Anrede kein Anstrich von Härte liege: dasselbe gilt wohl in noch höherem Grade hier, wo die Anrede ein Wort der innerlichsten Liebe einleitet. „Siehe, dort ist dein Sohn", sagt er zu ihr, indem er mit seinem Blick auf Johannes hinweist. Und zu diesem sagt er darauf: „Siehe, da ist deine Mutter!" Der Mutter, welche er nun verlassen wird, schenkt er einen neuen Sohn; dem Jünger übergiebt er die Mutter, für welche er von nun an sorgen und die er pflegen und ehren soll mit kindlicher Liebe; das Liebste, das ihm auf Erden gehörte, gab er dem Liebsten. „Und", fügt dieser selbe Apostel selbst hinzu, der nun in seinem hohen Alter in seiner ruhigen Weise diese teuere Erinnerung aus der schwersten Stunde seines Lebens erzählt, „von der Stunde an nahm der Jünger sie mit in das Seine". Es ist, als wenn er mit zum Himmel, wo der „Meister" nun thront, gewandtem Blicke sagen wollte: du weißt es, o Herr, daß ich deinen heiligen letzten Willen erfüllt habe. Von der Todesstunde Jesu an — denn so lange blieb dieser kleine Kreis von Treuen bei dem Kreuze (V. 35) — ließ Johannes Maria seinen Aufenthaltsort teilen, wo er auch sein mochte; bei ihm fand sie hernach ihre Heimat.

---

[1]) Dieser Name ist entweder zusammengezogen aus dem griechischen Namen Kleopatros oder eine präcisierte Wiedergabe des hebräischen Kolpai. Das erste ist das Wahrscheinlichste.

Von den sieben Worten am Kreuze teilt unser Evangelist nur die drei mit in V. 26. 27, V. 28 und V. 30. Von den übrigen vier fallen die beiden ersten (Luk. 23, 34 und 43) vor diese drei; das dritte in der ganzen Reihe ist das Wort an Maria und Johannes, das vierte — den Angstruf: „Mein Gott, mein Gott! warum hast du mich verlassen!“ (Matth. 27, 46; Mark. 15, 34) teilt Johannes nicht mit. Aber nach demselben fällt das Wort, welches hier — V. 28 — wiedergegeben wird. „Darnach spricht Jesus“, so leitet Johannes seinen Bericht darüber ein. Dies „darnach“ braucht natürlich keineswegs anzudeuten, daß dies Wort unmittelbar auf das V. 26. 27 mitgeteilte folgte (vgl. z. B. 2, 12). In Wirklichkeit liegt zwischen diesen beiden ein längerer Zeitraum, charakterisiert durch das innere und äußere Dunkel, welches in demselben Jesum umgab (Matth. 27, 45 f.; Mark. 15, 33 f.; Luk. 23, 44 f.). Aber nun war das Dunkel verschwunden — und ein neues Wort tönt von Jesu Lippen. Dies sein fünftes Wort leitet der Herr von seinem Bewußtsein her, daß „nun alles vollbracht sei, damit die Schrift erfüllt werden soll“. Des Herrn irdisches Lebenswerk, welches mit seinem Tode abschließt, nähert sich in und mit demselben, welcher ja unmittelbar bevorsteht, in dem Grade seiner Vollendung, daß es bereits als vollbracht betrachtet werden kann (ähnlich wie 17, 4) in Erfüllung aller der Weisfagungen, welche die alttestamentlichen Schriften von ihm gebracht haben. Und nun, am Ende seines Werkes, nach seiner siegreichen Durchführung, auch während der schrecklichen Leiden dieser letzten Stunden, *nun* kann dies leidende Gottes-Lamm wieder an *sich selbst* denken, an sein unendliches Verlangen nach einer leiblichen Erquickung, das bisher, so lange er noch mit der Ausführung seines Werkes zu thun hatte, ganz in seinen Gedanken hatte zurücktreten müssen; nun kann er sich eine Erquickung für seinen gequälten Leib gönnen, als einer, der schon am Ende eines schweren Werkes steht. Deshalb spricht er eben jetzt — und erst jetzt — sein Verlangen nach einem Labetrunk aus; der unleidlichste Durst war eben eine von den entsetzlichsten Qualen bei dieser qualvollen Todesart. „Ich dürste“, das ist die Bitte, welche er an seinen Henker richtet. Und sie wird erfüllt. V. 29. Zu Füßen des Kreuzes stand ein Krug mit „Essig“ oder mit der Mischung aus Essig und Wasser — vielleicht auch nur saurem Wein und Wasser —, welche die römischen Soldaten zu brauchen pflegten, und welche sie mit sich genommen hatten zur Löschung des Durstes, während ihrer blutigen und keineswegs bequemen Arbeit. Mit diesem ihrem Trunk hatten sie früher, gleich nach der Kreuzigung, Jesum

verhöhnt, indem „sie ihm denselben entgegengehalten" hatten, ohne daß sie seine schmachtenden Lippen ihn hatten berühren lassen — eine raffinierte Tantalusqual! (s. Luk. 23, 36 und „Lukasevangelium" S. 607 ff.). Aber nun, da die Todesqual bald ihr Werk an Jesus gethan hat, nun sind sie doch barmherziger: sie füllen einen Schwamm mit diesem sauren aber erquickenden Trank, befestigen denselben an einem Ysopstengel,[1]) welchen sie wohl zufällig an dem Orte fanden, und bringen ihn so an seinen Mund, daß er an dem Schwamm saugen oder jedenfalls seine Lippen mit demselben anfeuchten kann. Daß die Soldaten doch auch bei diesem Werke der Barmherzigkeit sich nicht des Spottes über ihn enthalten konnten, geht aus dem Bericht bei Matthäus (27, 49) und Markus (15, 36) hervor. V. 30. Nach diesem vorübergehenden Labsal spricht der Herr das in Worten aus, was er nach der Bemerkung des Evangelisten V. 28 schon vor seinem Worte „mich dürstet" im Sinne hatte: daß sein irdisches Lebenswerk nun vollendet ist. „Es ist vollbracht!" tönt es von seinen Lippen, — ein triumphierendes Wort, worin das sterbende Gotteslamm seine Freude darüber ausspricht — nicht daß seine Schmerzen nun zu Ende sind, sondern — daß sein Versöhnungswerk nun zu seiner siegreichen Vollendung gebracht ist, eine Freude nicht um seinet-, sondern um unsertwillen. Dann folgt noch das siebente Wort, das „mit lauter Stimme" (Matth. 27, 50; Mark. 15, 37) ausgerufene „Vater in deine Hände befehle ich meinen Geist" (Luk. 23, 46), womit er seinen Geist als ein teures Pfand in seines himmlischen Vaters Hände legt, bis derselbe bei seiner Auferstehung wieder mit dem Leibe vereinigt wird. Darauf „neigte er sein Haupt" — als wollte er ruhen[2]) — „und übergab seinen Geist". Der Ausdruck deutet die Freiwilligkeit seines Todes an: er verhielt sich nicht passiv bei demselben, so daß der Geist ohne seinen Willen oder gar gegen denselben ihn verließ, sondern mit vollem Bewußtsein und in voller Freiwilligkeit ging er in seines Vaters Willen, daß er sterben soll (vgl. 10, 17 ff.), ein. Denn Jesus hat — anders als die Menschen — die Herrschaft über seinen Geist; hätte er nicht sterben wollen, so wäre sein Geist in dem Leib geblieben.

---

[1]) Der Ysop — eine buschartige Pflanze, welche eine Höhe von einem halben Meter erreicht und deren Stengel bei dem israelitischen Kultus gebraucht wurde (s. 3 Mos. 14; 4 Mos. 19) — wuchs und wächst noch heute wild um Jerusalem.

[2]) Dieser friedliche Charakter des Todes des Herrn wird auch von Lukas durch sein Wort „er hauchte aus" (23, 46) angedeutet.

V. 31. Die Römer pflegten die Leichname der Gekreuzigten an dem Kreuze hängen zu lassen, bis sie verwesten, in der Kaiserzeit empfingen doch auch Verwandte oder Freunde die Erlaubnis, sie herunterzunehmen und sie zu begraben. Anders bei den Juden. Das Gesetz befiehlt (5 Mos. 21, 22 ff.), daß die Leichen der hingerichteten Verbrecher, welche anderen zur Warnung ausgestellt und „an einen Baum gehängt werden", unter keinen Umständen die Nacht über hängen bleiben dürfen, damit „das Land nicht verunreinigt werde", — eine Bestimmung, welche ja ihre naheliegende Anwendung auch gegenüber dem Gekreuzigten hatte, ungeachtet die Juden diese Hinrichtungsart nicht kannten. Die in jener Gesetzesstelle besprochene „Verunreinigung" mußte natürlich noch größer werden, wenn die betreffende Nacht eine Sabbathsnacht war (der Sabbath begann ja um sechs Uhr nachmittags). Und der Sabbath, welcher auf den Todestag des Herrn folgte, war von der Art, daß noch in weit höherem Maße als bei gewöhnlichen Sabbathen die Entfernung der Leichen geboten war. „Der Tag jenes Sabbaths", erklärt Johannes, „war groß". Derselbe fiel nämlich zusammen mit dem zweiten Festtag „der Feier der ungesäuerten Brote", am 16. Nisan, an welchem die erste Garbe von der eben dann beginnenden Ernte dem Herrn geheiligt werden sollte, ein im Gesetz (3 Mos. 23, 9—14) gebotenes sehr großes Fest mit Brand- und Dankopfern. Die Rücksicht auf diesen bevorstehenden „großen" Sabbath bewog „die Juden" — d. i. die Hohepriester und die Ratsherren — sich, vermutlich durch eine Deputation, an den Landpfleger zu wenden mit dem Verlangen, daß die drei Gekreuzigten „abgenommen werden" möchten. Aber sie ersuchten zugleich um etwas anderes, welches der Abnahme vorangehen solle: „daß die Beine bei ihnen gebrochen würden". Das Zerschlagen der Beine — bei den lebenden Menschen durch schwere Axt- oder Hammerschläge — war eine bei den Römern nicht selten angewendete besondere Strafe, welche durchaus nicht mit der Kreuzigung verbunden zu sein brauchte. Aber die „Juden" bitten um ihre Anwendung in diesem Falle — nicht um sich dessen zu versichern, daß die drei Gekreuzigten wirklich gestorben seien, ehe sie abgenommen wurden; dazu wäre ja ein barmherziger Gnadenstoß hinreichend gewesen; sondern in mehr als teuflischer Bosheit, durch diese grausame Marter für die drei Opfer die Abkürzung in der Leidenszeit am Kreuze aufzuwägen, welche somit notwendig wurde; was die Qualen an Zeitlänge einbüßten, sollte durch Anwendung einer um so schrecklicheren Tortur ersetzt werden. Daß sie dabei zuerst und vor allem an Jesus dachten, daran können

wir nicht zweifeln; die Kreuzespein hatte ihren Haß gegen ihn noch nicht befriedigt. Und was kümmerten sie sich um die himmelschreiende Ungerechtigkeit in ihrem Verlangen? Zum Kreuzestod waren diese „drei" verurteilt, nicht zum Zerbrechen der Beine, welches an und für sich fast noch schmerzlicher war als jener; aber hier sollten beide schreckliche Strafen angewendet werden! V. 32. Pilatus ist schwach genug, in ihr Verlangen zu willigen, wahrscheinlich durch ihren scheinheiligen Eifer für das Gesetz und ihren Hinweis auf die Heiligkeit des Sabbaths hinters Licht geführt. Die Soldaten, welche noch Wache hielten bei den drei Kreuzen, erhalten Befehl, dieses neue Henkerwerk auszuführen; ohne weiteres zerbrachen sie den beiden Missethätern die Beine. V. 33. Zu Jesus kommen sie zuletzt. Es ist, als wenn sie zögerten, diese brutale Mißhandlung bei ihm in Anwendung zu bringen; selbst diese harten Kriegsleute haben sich dem Eindruck seiner Persönlichkeit nicht ganz entziehen können, welcher den sie kommandierenden Offizier so mächtig ergriffen hatte (Matth. 27, 54). Nun ist die Reihe doch auch an ihn gekommen. Aber indem sie schon die schweren Hämmer aufheben wollen, entdecken sie, daß er „schon tot sei"; schwerlich ohne ein Gefühl der Erleichterung stehen sie von dem unter diesen Umständen zwecklosen Zerschlagen der Beine ab.

V. 34. Inzwischen — sie konnten ja irren, es war vielleicht nur eine tiefe Ohnmacht, welche ihn ergriffen hatte, und gestorben mußte er ja sein, ehe er vom Kreuze genommen werden konnte. Um sich gegenüber einer solchen Möglichkeit zu sichern, „stach einer von den Soldaten ihm mit einer Lanze in die Seite"; wäre dann noch auch nur der geringste Funken von Leben zurückgeblieben, so würde derselbe jedenfalls jetzt ausgeschlossen sein. Daß der Lanzenstich Jesu linke Seite traf, geht aus der Stellung hervor: der Soldat, welcher ihm gegenüber stand, führte natürlich den Stich gegen sie, umsomehr, als die Absicht vor allem sein mußte, das Herz zu treffen.[1] „Und alsbald", fügt Johannes, der Augenzeuge, bei, „floß Blut und Wasser heraus", — eine natürliche Folge davon, daß die Lanze den Herzbeutel durchbohrt und das Herz geöffnet hatte.[2]

[1] Daß die durch die breitblattige Lanze verursachte Wunde sehr breit und tief war, geht aus 20, 27 hervor, wo Thomas aufgefordert wird, seine Hand in dieselbe zu legen.

[2] Der das Herz umgebende Herzbeutel (das Perikardium), ein doppeltes Häutchen, enthält im normalen Zustande nur ein unbedeutendes Quantum von klarer gelblicher Flüssigkeit (Lymphe) zwischen seinen beiden Wänden;

Wenn aber Johannes diesen kleinen Zug berichtet, der ja an und für sich nichts Auffallendes enthält, so kann das nur sein, weil er eine besondere Bedeutung in demselben findet. Und welche dieselbe nach seiner Meinung ist, kann kaum zweifelhaft sein. Das Blut ist schon nach der im Alten Testament herrschenden Anschauung das Mittel der Versöhnung (Hebr. 9, 22 b), während das Wasser, welches die Reinigung bewirkt, schon im Alten Testament die Sündenvergebung abbildet und im neuen Bunde durch seine Verwendung bei der Taufe das Mittel der Sündenvergebung ist. So drücken „Blut und Wasser" die in Christus gestiftete Erlösung sowohl nach ihrer objektiven Grundlage (durch seinen Versöhnungstod) als nach ihrer subjektiven Aneignung (durch die auf demselben ruhende, durch die Taufe vermittelte Sündenvergebung) aus. Indem „Blut und Wasser" aus Jesu geöffneter Seite fließen, erkennt Johannes darin den symbolischen Ausdruck dafür, daß er der Versöhner ist, auf dessen Person und Werk die Vergebung der Sünden ruht, — eine symbolische Betrachtung, deren Recht auf der Bedeutsamkeit des Augenblickes, in welchem die Begebenheit stattfand, auf seinem Tode selbst beruht.[1]). V. 35. Aber was der Evangelist hier berichtet hat — daß die Soldaten unterließen, Jesu Beine zu zerbrechen und daß seine Seite von der Lanze durchbohrt wurde — findet er so wichtig, daß er auf das stärkste seine Wirklichkeit bekräftigt. Denn das Zeugnis von dieser Begebenheit, so wie es in der Kirche verkündigt worden ist und noch bis zu dieser Stunde verkündigt wird, beruht auf persönlicher Erfahrung: der, „welcher dies gesehen hat", „hat es be-

---

aber die Menge dieser Flüssigkeit soll sich während eines qualvollen und anstrengenden Todeskampfes bedeutend vermehren können. Das Wasser ist dann die Lymphe des Herzbeutels gewesen, das Blut, das in dem Herzen selbst enthalten, welches freilich schon zu gerinnen begonnen hatte — der Lanzenstich fand wahrscheinlich eine Stunde nach Jesu Tode statt — aber noch nicht mehr, als daß es aus einer so breiten Wunde noch herausfließen konnte. — Andere meinen, daß sowohl das Blut als das Wasser aus dem Herzen gekommen sei, indem das in demselben enthaltene Blut schon sich in Blutwasser (serum) und Blutkuchen (placenta) geschieden habe. Dagegen spricht jedoch, daß die Koagulation so bald nach dem Tode schwerlich schon so weit vorgeschritten sein konnte, teils daß der Blutkuchen in diesem Falle kaum hätte „fließen" können.

[1]) Die Stelle 1 Joh. 5, 6 hat mit unserer Stelle nichts zu thun. Dort wird von dem Kommen Jesu, d. h. von seinem Auftreten als Messias gesprochen, und das „Wasser" und das „Blut" deuten dort hin auf den Anfangspunkt seines Messiaswerkes (die Taufe) und den Endpunkt desselben (seinen blutigen Tod).

zeugt", und noch in diesem Augenblick zeugt er davon in seiner Schrift. Und wohl darf der, welcher so hier auf Grund seiner eigenen Beobachtung bezeugt, die „Wahrheit" seiner Rede hervorheben und sich auf sein gutes Gewissen und auf seine eigene Zuverlässigkeit berufen; er ist nicht bange davor, daß einer von denen, an welche er sich in dieser seiner Schrift wendet, das Zeugnis, welches er sich hier giebt, anfechten wird. Aber dieser sein wahrheitsgetreuer Bericht von diesen Begebenheiten hat den Zweck, daß auch die Leser in demselben „Glauben" befestigt werden, welchen er längst selbst gewonnen hat: in dem Glauben daran, daß Jesus von Nazareth, der, welcher hier den Tod eines Missethäters starb, der verheißene Messias ist, ja Gott selbst, in dem Fleische erschienen, ist. Denn diese Begebenheiten sind ebenso viele genaue, ja buchstäbliche Erfüllungen der alttestamentlichen Weissagungen. V. 36. Gegenüber Jesus mußte das Zerbrechen der Beine unterbleiben, welches an den beiden anderen vorgenommen wurde, damit an ihm, dem wahrhaftigen Passahlamm, das Gebot des Gesetzes erfüllt werde, welches verbietet, dem Passahlamm ein Bein zu zerbrechen (2 Mos. 12, 46; 4 Mos. 9, 12). V. 37. Und der Lanzenstich ist eine ebenso schlagende Erfüllung einer prophetischen Stelle (Sach. 12, 10), in der es heißt, daß die Zeit kommen werde, wo Israels Kinder mit bußfertigem Gebet auf den Jehovah blicken werden, welchen sie selbst „durchstochen" haben.[1]) So tritt es in diesen beiden Zügen in der Leidensgeschichte Jesu klar hervor, sowohl, daß er das wahre Passahlamm ist, als daß er der ins Fleisch gekommene Jehovah ist, den Israels Volk, welches ihn jetzt verworfen und getötet hat, dermaleinst im Glauben umfassen wird (Röm. 11, 25 ff.).

5) 19, 38—42. In dem folgenden Abschnitt, Jesu Begräbnis, wendet sich die Erzählung zu den Jüngern Jesu und ihrem Verhalten bei diesen Begebenheiten. Bei zweien von ihnen zeigt es sich, wie die tiefe Erniedrigung ihres Meisters, wiewohl dieselbe den härtesten Schlag gegen ihren Glauben gerichtet hatte, jedenfalls nicht im stande gewesen war, ihre Liebe zu ihm auszuschließen, sondern sie vielmehr zu einem furchtlosen Bekenntnis ihres Jüngerverhältnisses trieb, das sie früher nicht abzulegen gewagt hatten, — das Gegenstück zu den Juden, deren Unglaube und Haß vorhin auf ihrem Gipfelpunkt geschildert ist.

[1]) Wie es überhaupt das Judenvolk war, welches Jesu Tod herbeiführte, so ist es im tiefsten Grunde das Judenvolk, welches ihn mit der Römerlanze durchbohrte.

V. 38. Nach dem synoptischen Bericht trat der Tod Jesu ungefähr 3 ½ Uhr nachmittags ein (Matth. 27, 45 ff.; Mark. 15, 33 ff.; Luk. 23, 44 ff.: die Synoptiker folgen der jüdischen Zeitbestimmung). Während der seinem Tode folgenden Begebenheiten (das Begehren der Juden betreffs des Zerbrechens der Beine, dieses selbst und der Lanzenstich) war es schon „Abend" geworden (Matth. 27, 57; Mark. 15, 42) — nämlich der sogenannte „erste Abend", die letzten Stunden vor dem Sonnenuntergang; nun sollte der Leichnam des Gekreuzigten herabgenommen werden, wozu ja auch Pilatus gleichzeitig mit der Erlaubnis zum Zerbrechen der Beine Befehl gegeben hatte. Hinsichtlich Jesu geschah dies jedoch nicht von seiten der Soldaten; der Leichnam des Heiligen sollte nicht in die Gewalt der heidnischen Henker fallen, sondern von liebenden Jüngerhänden bereitet und bestattet werden. Der Mann, dem die große Ehre zuteil ward, das Begräbnis des Herrn zu besorgen, war Joseph, ein reicher (Matth. 27, 57) und vornehmer Mann — Mitglied des hohen Rates (Mark. 15, 43; Luk. 23, 50) — aus der Stadt Arimathäa; wie sein Ratsgenosse Nikodemus war auch er „ein Jünger Jesu", aber — „heimlich, aus Furcht vor den Juden", eine Schwachheit, welche nur allzuleicht erklärlich war nach der Haltung, welche der Rat gegenüber Jesus und seiner Sache eingenommen hatte, die aber doch, da Joseph anders, als viele von den anderen Ratsherren (12, 42), wirklich ein ehrlicher Gläubiger war, ihn nicht davon abhält jetzt, wo es am allergefährlichsten war, sein Jüngerverhältnis zu dem verhaßten Galiläer festzuhalten, und so für ein mutiges Bekenntnis durch ein Liebeswerk Raum giebt. Zu dieser entschlossenen Haltung hatte gewiß auch der tiefe Grimm, welchen er, der Richter, über diesen Justizmord empfinden mußte, das Seine beigetragen. Dieser Mann, der bei Jesu Tode nicht zugegen gewesen zu sein scheint, kam zur Abendzeit hinaus nach Golgatha, wahrscheinlich eben als die Abnahme des Leichnams beginnen sollte; es fiel einem Manne in seiner hohen Stellung kaum schwer, die Soldaten oder ihre Offiziere dazu zu vermögen, Jesu Leichnam in Ruhe zu lassen, bis er sich die Erlaubnis des Pilatus verschafft habe, ihn abzunehmen und zu bestatten. Von dem Richtplatz begab er sich dann unverweilt in die Residenz, ward vor den Landpfleger geführt und brachte sein Begehren vor, welches Markus als ein „Wagestück" bezeichnet; Pilatus war nicht in der Stimmung und kaum sonderlich aufgelegt, einem von diesen Ratsherren eine sonderliche Gunst zu erweisen. Wie schon oben bemerkt war es jedoch in dieser Zeit nicht selten, daß die römische Obrigkeit

derartigen Wünschen entgegenkam, so geschah es denn auch hier, nachdem Pilatus sich darüber vergewissert hatte, daß Jesus schon gestorben sei (Mark. 15, 44 f.). Joseph hatte ihm wohl erzählt, daß das Zerbrechen der Beine bei ihm nicht angewendet sei. Froh eilt Joseph wieder hinaus nach Golgatha; aus dem Bericht bei Markus (15, 46) erfahren wir, daß er, wohl noch auf dem Wege da hinaus, — denn es eilte ja — das feine Leinen kaufte, in welches er den heiligen Leichnam wickeln wollte. Aber für die nach jüdischer Sitte ebenso notwendigen Spezereien sorgte ein anderer: Nikodemus.

V. 39. Die Worte des Berichts scheinen zunächst anzudeuten, daß derselbe nicht eher nach Golgatha herausgekommen sei, als bis die Abnahme fertig war; daß er Spezereien mitbringt, deutet darauf hin, daß er kam, um an der Bestattung teil zu nehmen; wahrscheinlich hat wohl Joseph noch auf dem Wege Zeit gefunden, diesen seinen Ratsgenossen und Glaubensbruder von seinem Vorhaben zu unterrichten und ihn aufgefordert, dabei behilflich zu sein. Wie nun der Evangelist bei Joseph hervorhebt, daß er aus Furcht vor den Juden seinen Glauben heimlich hielt, so erinnert er bei Nikodemus daran, daß er „das erstemal zu Jesu in der Nacht gekommen sei", — beides aus demselben Grunde; er will die große Veränderung betonen, welche jetzt mit diesen früher so furchtsamen „Jüngern" vor sich gegangen war. Eine Art Zwischenstadium in der Entwicklung haben wir übrigens bei Nikodemus bei einer früheren Gelegenheit kennen gelernt (7, 50). Und fürwahr reich war die Gabe, welche Nikodemus zur Bestattung des Herrn mitbrachte: ungefähr hundert Pfund einer Mischung von dem kostbaren wohlriechenden Harz des Myrrhenbaums und dem stark duftenden pulverisierten Holz der Aloepflanze, — ein Ausdruck seiner warmen Liebe zu dem, dessen lebensmächtige Worte seit jener nächtlichen Unterredung das gewesen waren, wovon Nikodemus geistlich lebte. V. 40. Von diesen ehrerbietigen und liebenden Händen wurde nun des Herrn Leichnam notdürftig gewaschen — die Zeit war ja so knapp — und darauf in lange, hastig geschnittene Streifen von Josephs Leinwand wie in ein „Leichentuch" gehüllt, indem jene Spezereien zwischen die Streifen gestreut wurden; etwas von dem außerordentlich reichen Vorrat wurde wohl auch in das Grab gestreut, was bei den Toten, die besonders geehrt werden sollten, Sitte gewesen zu sein scheint (s. 2 Chron. 16, 14). Dagegen war keine Zeit mehr, die Salbung des Leichnams vorzunehmen, welche ebenfalls nach der Landessitte mit dazu gehörte; diese ist es, welche die Frauen am Ostersonntagmorgen vornehmen

wollen (Mark. 16, 1; Luk. 23, 56; 24, 1). V. 41. Nun galt es, ein Grab in der Nähe zu finden, — der Sabbath, welcher mit Sonnenuntergang begann, „brach schon heran", erinnert Lukas (23, 54) — und zwar ein Grab, welches verdiente, den Leib des Heiligen Gottes aufzunehmen: es sollte neu und ungebraucht sein, sonst war es ja nach jüdischen Begriffen „unrein." Hier aber konnte Joseph Rat schaffen. Er besaß (Matth. 27, 68) in seinem Garten, welcher ganz nahe bei Golgatha lag, ein „neues Grab, in welches noch nie jemand war gelegt worden." V. 42. In dieses Grab, welches in den natürlichen Fels gehauen war (Mark. 15, 46; Luk. 23, 53), legten sie dann den entseelten Leib um des jüdischen „Freitags willen", d. h. nicht einfach weil es Freitag war, sondern weil eben dieser Wochentag bei den Juden die Besonderheit hatte, daß er an den Sabbath grenzte; deshalb galt es, zu eilen, ehe die Sonne hinter dem Horizont verschwunden war, womit der Ruhetag schon seinen Anfang nahm, und darum benützten sie dieses Grab, welches dem Richtplatz so „nahe" war. Nachdem der Leichnam in die Grabkammer gelegt war, wurde ein großer Stein vor das Grab gewälzt (Matth. 27, 60; Mark. 15, 46; 16, 4), ja so, daß derselbe in den äußeren Gang gewälzt wurde, welcher hineinführte (nach 20, 1, wo der Stein „aus dem Grabe genommen" wird). Damit war die Ruhestätte des Heiligen gegen Gewaltthat von Tieren oder von — Menschen geschützt. Nach dem Bericht bei Matthäus (27, 62 ff.) wurde dieser Stein überdies noch versiegelt und nach der Veranstaltung des Rats eine Wache davor gelegt.

B. Kap. 20. Der Gesichtspunkt, unter welchem Johannes seinen Bericht von der Auferstehung Jesu mitteilt, ist von Anfang bis zu Ende dieser: wie die Jünger des Herrn zu dem Glauben an ihn, als den Auferstandenen, geführt wurden und wie dadurch ihr Glaube vollendet wurde. Dieser die ganze Darstellung beherrschende Gesichtspunkt erklärt die Unterschiede zwischen dem Bericht des Johannes von der Auferstehung und dem synoptischen, indem jener eine Reihe von Zügen mitteilt, welche dieser völlig übergeht, während er umgekehrt das zu benutzen unterläßt, was durch den Bericht seiner Vorgänger schon hinlänglich bekannt war, selbst wenn es scheinen könnte — wie z. B. bei der Erzählung von den Emmaus-Wanderern Luk. 24 — daß es nach seiner eigentümlichen Tendenz in diesem Teil seiner Schrift für ihn von Wert hätte sein müssen.

Unser Abschnitt zerfällt in fünf Unterabteilungen: 1) 20, 1—10: Petrus und Johannes am Grabe; 2) 20, 11—18: Maria von

Magdala; 3) 20, 19—23: die erste Offenbarung des Auferstandenen vor dem Apostelkreise; 4) 20, 24—29: die zweite Offenbarung des Auferstandenen vor dem Apostelkreise (Thomas); 5) 20, 30. 31: das Schlußwort des Evangelisten.

1) 20, 1—10. Was Johannes in diesen Versen erzählen will, ist einzig und allein das, was an jenem Ostermorgen sich mit den beiden Hauptaposteln Petrus und Johannes begab. Darum spricht er nicht wie Lukas (24, 1—10) von dem Gange aller jener galiläischen Weiber hinaus zum Grabe des Herrn, von welchen Markus (16, 1) die drei und Matthäus (28, 1) die zwei nennt, sondern er bleibt dabei stehen, nur von der einen von ihnen, Maria von Magdala, zu berichten. Durch sie nämlich empfingen die beiden Apostel die Botschaft, welche sie zum Grabe trieb. V. 1. In Gemeinschaft mit jenen anderen Galiläerinnen war diese nämlich bei Tagesgrauen am „ersten Tage in der Woche" hinausgegangen zum Grabe des Herrn, wo diese liebenden Jüngerinnen den teuren Leib salben und so das nachholen wollten, was während der eiligen Bestattung an jenem Freitag nachmittag versäumt worden war. In ihrer Trauer hatte niemand von ihnen daran gedacht, wie sie sich Zutritt zu dem mit einem Stein verschlossenen Grabe — von der Wache, welche davor gelegt war, wußten sie wohl nichts — verschaffen könnten; erst auf dem Wege (Mark. 16, 3) kommt ihnen der Gedanke, wer ihnen wohl helfen sollte, das für ihre Kräfte unüberwindliche Hindernis zu entfernen. Aber als sie sich der Stätte nähern, sehen sie, daß der Zugang ihnen geöffnet war: Gottes Macht hatte nicht bloß Stein und Siegel, sondern auch, was noch tausendfach stärker war, die Ketten des Todes gesprengt; Jesus war schon auferstanden und hatte seine Ruhestätte verlassen. Der Anblick des so aus dem Grabgang „herausgenommenen" Steines — er war also nicht bloß vor denselben gerollt, sondern ihm angepaßt und in ihn hineingeschoben, so daß er von außen nicht — jedenfalls ohne große Arbeit nicht — entfernt werden konnte —, macht einen verschiedenen Eindruck auf die Frauen. Einige von ihnen, die mutigsten und entschlossensten, lassen sich durch diesen überraschenden Anblick nicht abhalten, sondern gehen ganz in die Grabkammer hinein, wo sie die bekannte Engelsoffenbarung (Matth. 28, 5 ff.; Mark. 16, 5 ff.; Luk. 24, 3 ff.) empfangen; aber nicht so Maria von Magdala. Sie erschrickt bei dem Anblick des geöffneten Grabes; was anderes kann das bedeuten, als daß hier an der Ruhestätte des Herrn Gewalt geübt ist und zwar in der Absicht, den heiligen Leichnam zu rauben? So hat denn der Haß der

Feinde Jesu nicht einmal nach seinem Tode abgelassen, nicht einmal seinem entseelten Leichnam haben sie Ruhe gönnen wollen, sie haben ihn herausgeschleppt, um ihn an einen anderen Ort hinzuwerfen — ein Verbrechen an den Toten, welches bei ihrem Volke als der Gipfelpunkt alles Schändlichen galt. Sie hört nicht auf die Rede ihrer Begleiterinnen, welche sie auffordern, mit ihnen in das Grab zu gehen, um sich in Betreff des Zusammenhangs zu vergewissern; nein, dies Unerhörte muß sie sofort den nächsten Angehörigen Jesu mitteilen. V. 2. Sie eilt von dannen in atemloser Hast, um dieselben aufzusuchen, vor allem Johannes, „den Jünger, welchen Jesus lieb hatte." Und siehe, bei ihm findet sie auch Petrus; nach seinem tiefen Fall hatte dieser wohl das Verlangen gefunden, eben in Johannes Nähe zu sein; eilig richtet sie diesen beiden ihre Botschaft aus: daß jemand an dem Grabe des Herrn Gewalt geübt und seinen Leichnam aus demselben entfernt habe, ohne daß sie oder die anderen Frauen[1]), welche diesen schrecklichen Anblick gesehen hatten, die geringste Ahnung hatten, wo der Leichnam nun „hingebracht" sei!

V. 3—5. Die Wirkung dieser Botschaft auf die beiden Apostel war gewaltig und augenblicklich. Auf der Stelle beschließen sie in den Garten Josephs hinauszugehen, um persönlich die Sache zu untersuchen; eilig „laufen" sie durch die wohl noch ziemlich leeren Gassen und kommen hinaus. Johannes, der Jüngste von den beiden, lief schneller als Petrus und „kam zuerst zum Grabe", welches die Frauen inzwischen verlassen hatten; indem er „sich niederbeugt" und in die Grabhöhle hineinschaut, sieht er die weißen Leinwandstreifen, das „Leichentuch", darin liegen; das zeigt ihm sofort, daß der Leichnam nicht geraubt sein kann, — in dem Falle würden die Diebe natürlich sich nicht die Zeit gelassen haben zu der überdies ganz zwecklosen Entfernung des Tuches. Aber vielleicht ist in anderer Weise an ihm Gewalt geübt worden, vielleicht lag der Leichnam des „Meisters", mißhandelt und geschändet, an einer anderen Stelle der Grabkammer, die er nicht von außen übersehen konnte! Der Gedanke an diese Möglichkeit fesselte ihn, sein liebendes Herz bebte vor einem solchen Anblick zurück und „er ging nicht hinein." V. 67. Inzwischen ist Petrus nachgekommen. Er, der ältere, praktischere und

[1]) Beachte, wie in diesem „wir wissen nicht . . . ." eine deutliche Andeutung davon liegt, daß Maria in der Begleitung von anderen dagewesen ist, ungeachtet Johannes nur von ihr allein erzählt.

thatkräftigere Mann, geht ohne Zögern in das Grab hinein, er will und muß Rechenschaft darüber bekommen, wie es sich eigentlich verhält, soll er auch das Schlimmste zu sehen bekommen. Auch er sieht, wie Johannes, „das Leichentuch daliegen"; aber er sieht zugleich etwas anderes: das „Schweißtuch", welches um das Haupt des Leichnams gebunden war, sieht er, „nicht mit dem Leichentuch zusammen liegend, sondern für sich zusammengerollt an einem Orte." Diese Sachen lagen also nicht unter einander in wilder Unordnung, so wie es zu erwarten gewesen wäre, wenn hier Gewalt geübt wäre: nicht die brutale Hand der Feinde war hier thätig gewesen. Wie in aller Welt erklärt sich dies Verschwinden? V. 8. Petrus hat natürlich dem draußen stehenden Johannes das Ergebnis seiner Beobachtungen sofort mitgeteilt; nun geht auch er in das Grab hinein. Und — fügt er nun selbst in seinem Bericht hinzu — „er sah und glaubte." Wie keusch ist doch die heilige Geschichtschreibung! Nur diese vier Worte! Und doch bezeichnen sie eine Veränderung von der durchgreifendsten Bedeutung, ja von ewigem Lebenswert. Er „sah", was da zu sehen war, dasselbe was Petrus gesehen hatte; aber er „glaubte", nämlich an das, was dieser Anblick verkündigte: Jesu Auferstehung! Ja, in dem Herzen dieses Jüngers, den Jesus liebte, der durch seine innerliche Hingabe an den Herrn am besten für den Glauben bereitet war, da wird er zuerst geboren, und wie leicht! Aber gerade dies, daß es von ihm ausdrücklich heißt, daß er „glaubte", deutet an, daß dasselbe noch nicht von Petrus gesagt werden konnte, wiewohl der Bruder dies nicht ausdrücklich von ihm berichtet. Petrus konnte das Unglaubliche noch nicht glauben. Damit stimmt auch, was bei einem anderen Evangelisten erzählt wird (Luk. 24, 12), daß „Verwunderung über das was geschehen war" die Stimmung war, welche ihn erfüllte, als er heimging vom Grabe. Aber Johannes ging als Gläubiger vom Grabe. V. 9. Daß doch auch er nicht den Blick — nämlich auf das leere Grab — hatte entbehren können, um zu glauben, diese Schwachheit, die nicht gerade gegen die Beschreibung streitet, welche der Herr (20, 29) von Art und Wesen des rechten Glaubens giebt, unterläßt er nicht, selbst zu bekennen und zu tadeln, indem er sie auf ihren Grund zurückführt: ungläubiger Mangel an Verständnis des Zeugnisses der Schrift darüber, daß der Messias „von den Toten auferstehen müsse", ein Mangel an Verständnis, welchen er mit anderen Jüngern Jesu zu dieser Zeit teilte. Die alttestamentliche Schrift hatte ja klar genug geweisſagt sowohl den Tod des

Messias als seine Auferstehung [1]); auf der Basis dieser Schriftworte (s. Luk. 18, 31) hatte ja auch Jesus einmal über das andere Mal beides vorausgesagt. Aber die Jünger — Johannes wie die anderen — hatten das noch nicht „verstanden"; erst nach der Auferstehung empfingen sie von dem Auferstandenen dies Vermögen, „die Schriften zu verstehen" (Luk. 24, 45). Und darum mußte er erst Jesu leeres Grab sehen, ehe er zum Glauben kam. — V. 10. Nachdem diese große Veränderung so mit Johannes vorgegangen ist, ist es auf den ersten Blick auffallend, daß es sowohl von ihm wie von Petrus weiter heißt, daß beide „davon gingen, heim zu ihnen selbst." Daß Petrus das that, ist leicht verständlich; er hatte genug an seinen grübelnden Gedanken. Aber Johannes? Hatte er, in dessen Herzen der Glaube nun geboren war, nicht anderes zu thun, als daheim zu sitzen? Hätte er nicht hinaus gehen sollen zu den Brüdern und Schwestern, die gelähmt und traurig jedes in seinem Winkel saßen, und ihnen dieses Evangelium verkündigen? Aber sein Glaube war noch schwach und zart; derselbe verlangte nach Stille. Und überdies mußte er sich nicht selber sagen, daß, lebte der Herr, so würde er auch bald Lebenszeichen geben? So geschah es ja auch.

2) 20, 11—18. In Johannes ist der erste Apostel zum Glauben geführt. Nun erzählt er weiter, wie Maria von Magdala dieselbe selige Erfahrung machte.

Maria hatte natürlich nicht den beiden Aposteln folgen können; sie, die Frau, konnte ja nicht, wie sie, durch die Straßen der Stadt laufen. Während sie nun sich dem Grabe nähert, haben sie es schon verlassen; da ja kein Hindernis für die Annahme besteht, daß von dem Garten Josephs mehrere Wege nach Jerusalem hineinführten, so ist nichts Auffallendes dabei, daß sie ihnen auch nicht auf ihrer Wanderung nach Hause begegnete. V. 11. Sie stellte sich „draußen vor das Grab": sie war ja dessen gewiß (V. 2), daß es leer sei, weshalb dann den Schmerz noch steigern durch Hereingehen? Hier nun bei der Grabesthür ließ sie ihren Thränen freien Lauf. Was hatte sie nicht verloren — erst den lebenden Jesus, nun auch den toten! Aber obwohl sie dessen gewiß war, daß der heilige Leichnam nicht darin war, konnte sie doch nicht umhin, einen flüchtigen Blick in die Grabkammer zu werfen — V. 12; siehe da begegnet

[1]) S. z. B. Stellen wie Ps. 16, 16 (vgl. Apostelgeschichte 2, 24 ff. und 13, 35); ferner die in dem Geschick des Propheten Jonas enthaltene Weissagung, worauf Paulus 1 Kor. 15, 4 hindeutet, und welche von dem Herrn Matth. 12, 39 ff. angeführt wird.

ihren thränenumflorten Augen ein unerwarteter Anblick: zwei Gestalten sieht sie da sitzen, deren ganzes Aussehen — ihr lichtstrahlendes Gewand — sie augenblicklich verstehen ließ, es seien Engel. Ja, da saßen diese beiden Abgesandten aus einer anderen Welt „einer zu Häupten und einer zu Füßen, da wo der Leichnam des Herrn gelegen hatte"; in feierlicher Ruhe saßen sie da, gleich als wollten sie an der heiligen Stätte die Ehrenwache halten. Nun empfing Maria denselben Anblick wie die anderen Frauen vor ihr:[1]) die beiden Engel, welche sich vor den übrigen Galiläerinnen in der Grabhöhle geoffenbart hatten, waren noch da, und nun sah sie sie.[2]) V. 13. Es wird nichts davon gesagt, daß Maria bei diesem Anblick „erschrak", wie es ausdrücklich von den anderen Frauen heißt. Ja selbst die Anrede der Engel an sie — „Weib, warum weinest du?", ein Ausdruck der liebevollen Teilnahme seitens der himmlischen Geister, wodurch sie zugleich sie zur Besinnung bringen wollen, ob sie sich doch nicht einen anderen Grund für die Leere des Grabes denken könne, als den, welchen sie sich vorstellte; auch sie, wie der ganze Jüngerkreis, kannte ja die Vorhersagungen des Herrn von seiner Auferstehung — selbst diese Anrede der Engel scheint keinen besonders starken Eindruck auf sie gemacht zu haben: sie beantwortet dieselbe ja ohne weiteres. Ihr Herz ist so von der Trauer hingenommen, sie ist so niedergebeugt in ihrem Schmerz und ihren Thränen, daß sie keinen Sinn hat, außer für das eine: Jesus ist fort; alles andere ist für sie nicht da. Halb mechanisch wiederholt sie ihre Klage als Antwort: „Sie haben meinen Herrn fortgenommen, und ich weiß nicht, wohin sie ihn gebracht haben." Es fällt ihr nicht ein, daß sie doch Licht oder Trost von den Engeln des Himmels erhalten könnte; nichts anderes kann sie trösten, als ihres Herrn entseelten Leichnam wiederzusehen. V. 14. Deshalb wartet sie auch nicht auf das, was die Engel auf ihre Klage zu antworten haben könnten; sie wendet sich „um", kehrt ihnen gleichgültig den Rücken, indem ihr spähender Blick anderswohin sich richtet; wo soll sie doch den Leichnam suchen? Siehe, da steht der Gesuchte lebend vor ihr; sie sieht ihn, klar und genau, und doch „wußte sie nicht, daß es Jesus ist." Ihre

[1]) S. Mark. 16, 5 ff.; Luk. 24, 4 ff. Markus nennt nur den einen Engel, den, welcher zu den Frauen redete; gleicherweise auch Matthäus (28, 5 ff.).

[2]) Daß Petrus und Johannes sie nicht sahen, ungeachtet sie drinnen waren, beruht darauf, daß die Engel, welche ja keine materiellen Leiber haben, und deshalb nicht für alle sichtbar sind, keinen Auftrag für sie hatten.

Augen waren dunkel von Thränen; doch nicht bloß deshalb. Der Hauptgrund war, daß der Anblick Jesu als Lebenden ihr so schlechthin unfaßlich war, so völlig außerhalb aller Möglichkeiten für sie lag. War es ja doch sein Leichnam, welchen sie suchte! V. 15. Und der lebende Herr wiederholt die Frage der Engel: „Weib, weshalb weinest du?“ wiederum in liebevoller Teilnahme, wiederum doch auch um sie zur Besinnung und auf den Gedankengang zu bringen, der ihr zeigen konnte, wie grundlos ihr Weinen war. Und er fügt hinzu: „wen suchest du?“ Er will sie dazu bringen, ihm ihr Herz zu öffnen, um sie dadurch für die große Offenbarung vorzubereiten, welche ihr jetzt bevorsteht. Aber wie Maria ihn nicht an seinem Aussehen erkannt hatte, so auch nicht an der Stimme, die doch die alte, wohlbekannte war. Sie meint, es müsse der „Gärtner“ sein — Joseph war ja ein reicher Mann, der wohl Veranlassung haben mochte, sich einen eigenen Gärtner zu halten —, eine Annahme, die ja nahe genug lag; wer anders als der sollte wohl hier im Garten so frühzeitig zu thun haben? Und doch hat Jesu liebevolle Frage nicht ganz ihren Zweck verfehlt: dieselbe hat jedenfalls ihr gezeigt, daß dieser Unbekannte freundlich und teilnehmend ist und zugleich daß er versteht, daß sie jemanden suche; ja ihre Antwort scheint anzudeuten, daß sie denkt, der Unbekannte verstehe, wen sie suche. Jedenfalls geht sie davon aus, daß er es verstehe; deshalb nennt sie nicht Jesu Namen; sondern nennt ihn bloß „ihn.“ Der Gedanke durchfährt sie, daß vielleicht er, der Gärtner, der ja die Aufsicht hier im Garten habe, selbst den Leichnam aus dem Grabe genommen habe, und in diesem Fall, freundlich und teilnehmend wie er ist, sicher in guter und wohlmeinender Absicht: um denselben nach einem anderen Orte hinzubringen, wo er besser geborgen und völlig gegen alle Nachstellungen jener Schrecklichen gesichert wäre . . — „Herr“, sagt sie dann zu ihm mit einer fast ehrfurchtsvollen Höflichkeit; sie hat ja eine große Bitte an ihn und all ihr Glück ist in seiner Hand; „hast du ihn fortgetragen, dann sage mir, wo du ihn hingelegt hast, so will ich ihn nehmen.“ Sonderbare Worte! Sie, das arme schwache Weib, halb aufgelöst in Thränen und Schmerzen, sie will hingehen und den Leichnam forttragen, eine Last, die so weit, weit ihre Kräfte übersteigt! Und sie meint, ihn fortschaffen zu können — nun, da sich schon der helle Tag naht — an einen noch sichereren Ort; das Grab hat sich ja nicht als sicher erwiesen, der ganze Garten ist unsicher, wie auch immer der freundliche Gärtner ihn verbergen zu können geglaubt hat; nein, laß sie ihn bekommen, sie wird schon

einen Ort zu finden wissen, wo keine feindliche Hand hinkommen kann .... Welch unverständige Rede — aber doch, wie spricht die Liebe aus jedem dieser von Trauer fast verwirrten Worte!

V. 16. Nun ist die Stunde der Offenbarung gekommen; dieselbe geschieht durch ein einzigstes Wort, dadurch, daß Jesus ihren Namen: Maria! ausspricht. In dieses mit tiefster Bewegung, mit mildestem Ernste ausgesprochene Wort, das zugleich einen zarten Vorwurf und holdselige Zusprache in sich schließt, legt der Herr eine Welt von Liebe; jetzt erkennt sie ihn, so kann nur der Meister reden, das Schäflein erkennt die Stimme des Hirten. Und hat sie während und nach ihrer Rede an den „Gärtner" hierhin und dorthin gespäht, ob doch nicht etwas im Garten zu sehen sei, was sie auf die Spur nach dem Leichnam bringen konnte, so „kehrt sie sich nun um", blitzschnell, zu Jesus und bricht auch ihrerseits aus in ein einzigstes Wort, das alte, gewohnte, bekannte „Rabbuni"![1]), womit die Jünger des Herrn ihn in den glücklichen Tagen ihrer Gemeinschaft anzureden pflegten. V. 17. Aber Maria ließ sich — wie natürlich — nicht daran genügen, den Wiedergefundenen so mit dem gewohnten Namen zu begrüßen; sie fiel ihm zu Füßen und wollte seine Kniee umfassen, ganz wie es von den anderen Frauen erzählt wird, als sie den Auferstandenen zu sehen bekamen (Matth. 28, 9). Und doch muß hier ein Unterschied gewesen sein. Denn während wir nichts davon lesen, daß der Herr die Berührung jener anderen ablehnte, lautet hier sein Wort an Maria: „Rühre mich nicht an"! Der Grund dieses Unterschieds ist der: während die Umfassung der Füße Jesu für jene nur eine Gebärde der Anbetung war — „sie umfaßten seine Füße und beteten ihn an" heißt es ja ausdrücklich (a. a. O.) —, muß Maria Jesum gleichsam haben zurückhalten wollen, nun da sie ihn endlich wiedergefunden hat, ihn daran hindern, daß er sie wieder verlasse, sich seine bleibende Nähe sichern wollen. Dieser Unterschied ist ja auch wohl verständlich; der ganze Bericht macht den bestimmten Eindruck, daß Marias Liebe zu Jesus die wärmste Art hatte, was vielleicht damit zusammenhing, daß sie ihm am meisten zu danken hatte (Luk. 8, 2). Deshalb verbietet Jesus ihr die Berührung. Und er fügt als Grund seines Verbots hinzu: „ich bin ja noch nicht aufgefahren zum Vater."

---

[1]) „Rabbuni" ist eine aramäische Nebenform des hebräischen „Rabbi" und bedeutet ebenso wie dieses eigentlich „mein Herr"; es begegnet außer an dieser Stelle auch Mark. 10, 51.

Durch diese Worte giebt der Herr ihr nämlich zu erkennen, daß ihre Furcht, sie möchte ihn sofort wieder verlieren, unbegründet ist: noch hat er die Erde nicht mit seiner sinnlichen Nähe verlassen, so daß er nun vor ihr steht als ein flüchtiger Gast vom Himmel; ist auch sein Abschied von dem Jüngerkreise nahe bevorstehend, so wie die folgenden Worte es schon aussprechen, so ist doch derselbe noch nicht eingetreten, erst wartet ihrer eine Zeit des Wiedersehens und Zusammenseins nach seiner Verheißung (14, 18 ff.; 16, 16. 22). Doch will der Auferstandene schon jetzt sowohl Maria als seine anderen Freunde darauf vorbereiten, daß die bleibende Trennung bevorsteht. Das sollen sie wissen, damit sie nicht das Zusammensein, welches nun kommt (die „vierzig Tage" Apostelgesch. 1, 3), mißverstehen; sie sollen wissen — und das schon jetzt, von vorn herein — daß es ein Übergang zu der rein geistigen Gemeinschaft ist, auf welche Jesus schon in seiner Abschiedsrede die Apostel als auf das Bleibende hingewiesen hat, wozu jene „vierzig Tage" bloß die Einleitung bilden. Deshalb giebt der Herr nun Maria den Auftrag, welchen seine folgenden Worte enthalten: „Gehe hin zu meinen Brüdern und sage zu ihnen: ich fahre auf zu meinem Vater und zu eurem Vater und zu meinem Gott und zu eurem Gott." Daß Jesus unter denen, welche er hier seine „Brüder" nennt, die Jünger, vor allem die Apostel meint, kann ja nicht zweifelhaft sein; der nächste Vers zeigt uns ja auch, daß Maria ihn so verstand. Aber wie merkwürdig ist doch der Name, den er hier diesen seinen Jüngern giebt! Früher war der Name „Freunde" ihr höchster Ehrenname im Munde Jesu gewesen (15, 14 f.); jetzt nennt er sie „Brüder"! Was der Herr damit andeuten will, ist dies, daß er auch jetzt, in der neuen Daseinsform, in welche er bald eintreten wird, ja, in welche er durch seine Auferstehung schon prinzipiell eingetreten ist, von ihnen als der Ihrige erkannt werden will; als der vom Tode Erstandene, als der zur göttlichen Herrlichkeit Eingegangene ist er weit entfernt, seine armen geringen Diener und Dienerinnen zu vergessen, daß er im Gegenteil gerade jetzt in ein noch näheres Verhältnis zu ihnen treten will (Matth. 28, 10). Diesen seinen „Brüdern" soll also Maria die Botschaft bringen, daß er wieder zu Gott „auffahre", von dem er gekommen ist, — oder richtiger sie soll sie an das erinnern, was Jesus selbst schon so oft ihnen gesagt hat (6, 62; 7, 33; 14, 28; 16, 5. 10), damit sie, wenn er nun wieder in ihren Kreis hineintreten wird, sich nicht dem Glauben hingeben, daß dasselbe für immer sein werde. Und wenn er in diesem Zusammenhange Gott als „meinen

Vater und euren Vater, meinen Gott und euren Gott" bezeichnet, so geschieht dies teils um auch dadurch auf die innerliche Gemeinschaft hinzuweisen, in welche er nun mit diesen seinen „Brüdern" treten will, teils auch um anzudeuten, daß wenn er von ihnen scheidet, um zu Gott zu gehen, das dann nicht geschehen kann, um sie in ihrer Verlassenheit allein zu lassen, sondern nur, um dermaleinst auch sie zu holen (14, 3) zu dem Gott, der ebensowohl ihr Gott und Vater ist, wie der seine, wiewohl auch natürlich in anderer Bedeutung.[1])

V. 18. Und Maria geht gehorsam und still von dannen, um diesen Auftrag auszuführen. Sie kann nun von Jesus gehen; denn sie hat sein eigenes Wort dafür, daß er noch nicht „hinaufgefahren ist zum Vater", daß er also nicht schon jetzt sich dem Zusammensein mit den Seinen entziehen will; in zuversichtlichem Glauben hat sie diese Worte ergriffen und geht getröstet von ihm, um den „Jüngern" die große Botschaft zu überbringen. Daß sie für dieselbe nur geringen Glauben fand, zeigen die folgenden Begebenheiten des Tages (Luk. 24, 37). Aber sie selbst war zum Glauben gebracht, sie, wie Johannes. Und das ist es, was der Evangelist hat berichten wollen.

3) 20, 19—23. Was so schon am Sonntag Morgen mit Johannes und Maria von Magdala geschehen ist, geschieht am Abend desselben Tages mit den übrigen Aposteln, indem Jesus durch seine persönliche Offenbarung im Apostelkreise diese zum Glauben an ihn als den Auferstandenen führt, woran er die feierliche Übertragung des Berufs knüpft, als seine Abgesandten an die Welt sein Werk fortzusetzen.

V. 19. Am Abend dieses selben denkwürdigen Sonntags waren die „Jünger" — d. h. die „Elfe", mit Ausnahme von Thomas (V. 24), und einige andere Anhänger Jesu (Luk. 24, 33) — in brüderlicher Gemeinschaft versammelt — es wird nicht gesagt, wo?

[1]) Gott ist ja Jesu „Vater" in dem allereigentlichsten, vollsten Sinn, der „Vater" der Jünger nur durch Jesus. — Wenn Jesus Gott auch als seinen Gott bezeichnet, so beruht das darauf, daß er als der redet, der im Auftrag des Vaters das Werk der Erlösung ausrichtet, welches Werk, obwohl die Erlösung schon damals, als jenes Wort „es ist vollbracht", gesprochen wurde, gestiftet war, weiter fortgesetzt werden soll, bis zu dem Augenblick, von dem Paulus 1 Kor. 15, 25 ff. spricht. In und mit seinem Beruf als Richter und Vollender des an den Menschen vollbrachten Erlösungswerkes ist Jesus der „Diener des Herrn" und Gott demnach sein Gott; vgl. Ephes. 1, 17.

möglicherweise in demselben Saal in Jerusalem, wo sie sich sechs Wochen später aufhielten: Apostelgeschichte 1, 13. Was war natürlicher, als daß Jesu Freunde gerade jetzt das Bedürfnis fühlten, zusammenzuhalten und einander nahe zu sein. Von wie vielem hatten sie nicht zu reden: die gemeinsame Trauer, die gemeinsame Sorge — und dann diese wunderbaren, überwältigenden, unglaublichen Nachrichten, daß ihr gestorbener „Meister" wieder sollte lebendig geworden sein, welche ihnen von Maria von Magdala und den anderen Frauen, ja auch von Petrus selbst (Luk. 24, 34) gebracht waren, welche alle behaupteten, ihn gesehen zu haben. Aber „aus Furcht vor den Juden" waren sie bei verschlossenen Thüren versammelt. Ein sprechender Beweis ihrer Schwachheit und ihrer Unfähigkeit, jene Nachrichten fest zu glauben. Oder vor wem hätten sie sich fürchten sollen, sofern sie nur hätten glauben können, daß ihr Jesus nun sich als Gottes Sohn durch seine Besiegung des Todes erwiesen habe? Sie befanden sich in einer seltsamen — und doch wie verständlichen! — Stimmung. Wie hätte es wohl anders sein können, als daß sie bis zu einem gewissen Grade dem Glauben schenkten, was ein Petrus ihnen erzählte? Und andererseits, wie hätte es anders sein können, als daß sie zweifelten? Daher sehen wir, daß, während sie die beiden eintretenden Emmauswanderer mit den Worten empfangen: „der Herr ist wirklich auferstanden und Simon erschienen", sie, als sie den Herrn gleich darauf plötzlich mitten unter ihnen stehen sahen, „erschrocken und voll Furcht sind und einen Geist zu sehen meinen" (Luk. 34, 37). — Doch damit haben wir schon dem Gang der Erzählung vorgegriffen. Die geschlossenen Thüren vermögen den Auferstandenen nicht draußen zu halten. Mit einem male „steht Jesus mitten unter ihnen", — ein Ausdruck der absoluten Freiheit von allen Schranken des Raums, welche seine verklärte Leiblichkeit besitzt. Stumm, überwältigt stehen sie da — da grüßt er sie mit einem „Friede sei mit euch", ganz sicher der gewöhnlichen Grußformel in Israel, aber mit wie unendlich vertieftem Inhalt hier im Munde des Erlösers und gegenüber diesen seinen „Freunden", ja „Brüdern"! Er wünscht ihnen nicht bloß den Frieden mit Gott, sondern er bringt ihnen denselben, welcher die nun gewonnene Frucht seiner Versöhnung ist, und zwar mit besonderer Beziehung auf ihre in der Leidensnacht selbst bewiesene sündige Schwachheit, welche ja schwer auf ihrem Herzen lasten mußte, die aber hiemit vergeben wird. Darin liegt dann zugleich ihre Beruhigung gegenüber der sie umgebenden feindlichen Welt, vor der ihnen jetzt, in ihrem

verlassenen Zustand, graute; ihre Furcht vor derselben bewiesen ja schon die verschlossenen Thüren. Mit diesem Gruß steht der Auferstandene unter den Seinen als ihr Versöhner gegenüber Gott, und ihr Vertreter gegenüber den Menschen und bringt ihnen den „Frieden", welchen er bei seinem Abschied (14, 27) ihnen verheißen hatte. V. 20. Aber gegenüber dieser großen Gabe wagten sie nicht recht zuzugreifen; sie vermochten sich nicht zum Glauben an dieselbe zu erheben, welcher ihr Fundament war: daß es wirklich Jesus, in persönlichem Selbst sei, welcher vor ihren Augen stand. Um ihnen zu helfen, „zeigte er ihnen seine Hände und seine Seite"; er ist kein „Geist" und er ist kein Fremder; es ist ihr Jesus selbst, welcher zu ihnen spricht, die Male nach den Kreuznägeln, die Wunde nach der Römerlanze kann ihnen wohl beides beweisen! „Da", fügt der Evangelist hinzu, „da wurden sie froh, als sie den Herrn sahen". Nun erst „sahen" sie ihn ja wirklich, nun, da sie Jesum in dieser Gestalt sahen, der in so geheimnisvoller Weise unter ihnen stand, trotz der geschlossenen Thüren! „Ich werde euch wieder sehen und euer Herz soll sich freuen", hatte der Herr ihnen in seiner Abschiedsrede versprochen (16, 22). Nun wurde sein Wort erfüllt; nun glaubten sie an die Wirklichkeit seiner Auferstehung.

V. 21. Daran knüpft sich nun von seiten des Herrn die feierliche Übertragung des Berufs, seine Sendboten in der ganzen Welt zu sein. Als solche sollten sie ja eben Zeugen des großen Wunders seiner Auferstehung sein, welches das Spezifische bei der Verkündigung des Evangeliums ist, die Basis für die ganze apostolische Wirksamkeit, das Grundlegende für die Kirche, welche sie umher in allen Landen pflanzen sollten. Deshalb mußten sie vor allem selbst persönlich in Betreff der Wirklichkeit dieser Auferstehung vergewissert werden.[1]) Diese Übertragung des Apostelberufs leitet der Herr ein mit einem erneuten „Friede sei mit euch!" Jenes erste hatte ja, wie wirkungskräftig auch das Wort des Herrn war, sich bei den Zuhörern nicht durchsetzen können, weil sie damals noch nicht den vollen Glauben an den hatten, der es aussprach. Nun ist der Glaube bei ihnen da, nun wiederholt er deshalb dasselbe Wort. Denn dieser „Friede" muß ihr persönliches Eigentum im Glauben sein, ehe sie Jesu Sendboten an die Welt werden können. Sie müssen mit ihrem persön-

[1]) Für Paulus trat an die Stelle der Selbstbezeugung des Auferstandenen vor dem Apostelkreise der Anblick des lebenden Jesus vor den Thoren von Damaskus; s. 1 Kor. 9, 1.

lichen Glaubens- und Herzensleben in dem durch ihn gestifteten Frieden mit Gott leben, welchen sie anderen verkündigen sollen, und sie müssen in der vollen ruhigen Gewißheit seines Beistands ruhen, welcher sie schützen und ihnen „Frieden" gegen alle Gefahren geben wird, wollen sie mit furchtloser Zuversichtlichkeit in das Berufswerk eintreten, welches ihnen so viele Drangsale bringen wird. So eingeleitet folgt nun die Übertragung des Apostelberufs selbst mit den Worten: „Wie der Vater mich gesendet hat, so sende ich euch" (vgl. 17, 18). Dieses „wie — so" bezeichnet das Verhältnis zwischen der Aussendung der Apostel und Jesu eigener, daß jene die Fortsetzer seines Werkes sind: nun, da Jesu Wirken auf Erden als Abgesandter des Vaters zu Ende ist, nun sollen sie es aufnehmen und fortsetzen, eine Sendung derselben Art, desselben Inhalts und mit dem gleichen Zweck. Denn wie ihr Herr, so sollen auch sie das Licht der Wahrheit in die Welt bringen und derselben das Leben mitten in ihrem Tode vermitteln. Damit ist ihnen der Apostelberuf gegeben. Die Aussendung selbst folgt erst später; dieselbe erfolgt erst in und mit der Ausgießung des Geistes über sie, der sie für dieselbe ausrüsten sollte, und den sie nach einem bei einer späteren Gelegenheit (Luk. 27, 49) gegebenen Befehl erwarten sollen, ehe sie die heilige Stadt verlassen. Denn zwischen der Übertragung des Berufs und der eigentlichen Aussendung liegt noch erst all die Unterweisung, welche sie in den „vierzig Tagen" (Apostelgeschichte 1, 3) empfingen und dann die abschließende Ausrüstung mit dem Zeugengeist selbst.[1])

[1]) Daß die Übertragung dieses Berufs, Jesu Sendboten an die Welt zu sein, in gewissem Sinne allen Anwesenden gilt, nicht bloß den „Elfen", sondern auch jenen andern Freunden des Herrn, die bei dieser Gelegenheit versammelt waren, geht aus den Worten des Herrn selbst hervor, welcher keinen Unterschied zwischen jenen und diesen macht, sondern zu allen Anwesenden zugleich redet. Der Herr sagt ja auch in der Bergpredigt von allen Bürgern des Gottesreiches: „Ihr seid das Licht der Welt" (Matth. 5, 14). Andererseits ist es doch ebenso klar, daß dieser Auftrag in besonderer Weise eben den Aposteln gegeben ist. Sie sind Jesu Sendboten im engsten Sinne, persönlich von ihm zu diesem speziellen Werke berufen, der Welt das grundlegende Zeugnis zu bringen: das war ihr Lebenswerk, nicht bloß ihr „himmlischer Beruf" — in gewissem Sinne kann man ja sagen, daß das Zeugnis von Christo zu dem Berufe aller Gläubigen gehört — sondern ihr einzigster Beruf: sie hatten nichts anderes zu thun als dies. Deshalb haben wir ja auch gesehen, daß der Herr in seinem hohepriesterlichen Gebet (17, 18) genau in demselben Wortlaut von ihnen allein redet. Unzweifelhaft war dies Verhältnis auch für den Kreis, der hier den Herrn

V. 22. Doch nicht bloß in dieser Form — als Zeugengeist — soll den Sendboten Jesu der Geist zu eigen sein. Gottes Geist soll überdies — und vor allem ihnen als Geist der Wiedergeburt und Gotteskindschaft gegeben werden, als der Geist, welcher ihre ganze Persönlichkeit wiedergebärt und umschafft, und sie selbst zu Kindern des Neuen Bundes macht, für welchen sie andere gewinnen sollen. Diese Gabe — ebenso notwendig wie die, welche sie an jenem Pfingsttage empfangen sollten — schenkt ihnen der Herr nun hier, durch eine Handlung und ein begleitendes Wort: „Jesus hauchte sie an und sagt zu ihnen: empfanget den heiligen Geist", indem er sich bei dem einen, wie bei dem anderen, an alle zugleich wendet. Jenes „hauchen" Jesu ist eine zugleich symbolische und wirklich mitteilende Handlung: wie Gott dort bei der Schöpfung „den Lebensgeist in des Menschen Nase blies" (1 Mos. 2, 7) — dem geschaffenen Menschen durch sein Hauchen den Geist des natürlichen Lebens vermittelte —, so vermittelt Jesus hier den Angeredeten den Geist des neuen Lebens. Denn wie Gott der Inhaber des Lebensgeistes ist, der von ihm aus auf das Erdgebilde übergeht, so ist der Auferstandene Jesus Christus der Inhaber und Träger des heiligen Geistes, der von ihm auf diese seine Diener übergeht. Erst dadurch sind die persönlichen Voraussetzungen für den Sendbotenberuf bei ihnen zuwege gebracht. Sollten sie „Diener des Neuen Bundes" sein (2 Kor. 3, 6) können, dann mußten sie erst selbst dessen Kinder in der umfassendsten Bedeutung dieses Wortes sein; wenn irgend jemand, so mußten sie „den Geist der Gotteskindschaft" besitzen (Röm. 8, 15). Den empfangen sie hier. Wir lesen nirgends etwas davon, daß die Apostel die Taufe empfingen, welche in dem Neuen Bunde das ordentliche Mittel für diese Geistesmitteilung ist (Apostelgeschichte 2, 38; Tit. 3, 5). Hier empfangen sie den Ersatz für die Taufe: was sie selbst und ihre Mitarbeiter und Nachfolger anderen durch die Taufe im Namen des dreieinigen Gottes vermitteln, das empfangen sie hier selbst ohne die Vermittlung der Taufe, durch das persönliche Werk

reden hörte, voll verständlich und ihm bekannt, so daß „die Elfe" vollkommen verstanden, daß dieses Wort im eigentlichen vollen Sinn nur ihnen galt. — Thomas war bei dieser Gelegenheit nicht zugegen (s. V. 24). Aber gerade, weil die Aufgabe hier den „Elfen" übertragen wird, die einen geschlossenen Kreis bildeten, mußte auch Thomas in dieser Übertragung mit eingeschlossen sein, nämlich von dem Augenblick an, wo jene absolut unumgängliche Voraussetzung — der Glaube an Jesu Auferstehung — in ihm gewirkt war. Als dies geschehen war — wie der nächste Abschnitt berichtet — trat Thomas gleichberechtigt in den Kreis derer, denen der Beruf gegeben war.

und Wort des Herrn, — eine Eigentümlichkeit, welche ganz ihrer Stellung als Werkzeuge für die Grundlegung der Kirche (s. o. zu 14, 17). V. 23. Nachdem er so seinen Jüngern die persönliche Voraussetzung für den Beruf, welchen er ihnen schon übertragen hat, geschenkt hat, teilt der Herr ihnen auch die Vollmacht mit, welche dieses Berufs wesentlicher Inhalt ist: die Vollmacht Sünden zu erlassen und zu behalten, indem er ihnen feierlich versichert, daß sowohl ihr sündenvergebendes als ihr sündenbehaltendes Wort von Gott selbst anerkannt werden wird. Wem sie „die Sünden erlassen", dem sind sie sofort, auf der Stelle — erlassen von Gott in seinem Himmel; Gott wird sich zu ihrem Handeln bekennen und sein kräftiges Ja auf ihr „lösendes" Wort legen. Und umgekehrt: wenn sie „jemandem die Sünden behalten", indem sie ihm entweder Sündenvergebung verweigern oder ausdrücklich das Gegenteil aussprechen, das „bindende" Wort, dann bleiben die Sünden eines solchen Menschen mit ihrer Schuld und Verantwortung auf ihm ruhen; Gott nimmt die Sündenschuld nicht von ihm fort. In und mit dieser Vollmacht sind die, denen sie gegeben wird, in der evidentesten Weise zu Fortsetzern des Werkes Jesu berufen. Wie dasselbe als Ganzes auf die Sünde der Menschen Bezug hatte und die Befreiung von derselben zu ihrem Hauptzweck hatte, ja, wie die Gabe der Sündenvergebung die wesentlichste Frucht des Werkes Jesu ist, so soll auch die Wirksamkeit dieser seiner Abgesandten vor allem eben darauf gerichtet sein: den Menschen zu der Befreiung von der Sünde zu helfen, welche ihr Herr ermöglicht hat, ihnen die Gabe der Sündenvergebung zu vermitteln, welche er so teuer erworben hat, überall wo nur die subjektiven Bedingungen für ihren Empfang vorhanden sind. In ihrer direktesten Form tritt nun diese ihre Wirksamkeit eben in der Funktion auf, womit sie hier betraut werden: in dem Werke die Sünden durch ihr lösendes oder bindendes Wort zu „erlassen" oder zu behalten, wozu sich Gott nach der hier ausgesprochenen Verheißung des Herrn bekennen will; damit ist denn selbstverständlich gegeben, daß der eigentliche und positive Zweck ihrer Wirksamkeit darauf geht, durch Anwendung ihres sündenvergebenden Wortes den Menschen zu der Befreiung von der Sünde zu helfen, welche ihnen durch Jesu Selbstopfer erkauft ist, während ihr sündenbehaltendes Wort nur da zur Anwendung kommen wird, wo sie keinen Raum finden für jenes oder für ihr Zeugnis überhaupt.[1]) Nachdem Jesus diese Worte gesprochen, ist er wieder —

[1]) Die selbstverständliche Voraussetzung bei der Übertragung dieser so inhaltsschweren Vollmacht ist natürlich die, daß die, welche sie empfangen, sie als

so muß man sich denken — plötzlich auf dieselbe geheimnisvolle Weise verschwunden, in der er gekommen war.

4) 20, 24—29. Was Johannes darauf in V. 24—29 erzählt — die zweite Offenbarung des Auferstandenen in dem Apostelkreise — bringt eigentlich nur eine Wiederholung dessen, was nach V. 19—23 mit ihnen allen geschehen ist, für einen einzelnen Apostel. Einer von ihnen, Thomas, war bei der Gelegenheit nicht zugegen gewesen. Obwohl nun freilich, wie bemerkt, die Übertragung des Apostelberufs, welche damals den anderen „Elfen" zuteil wurde, dem ganzen Apostelkollegium galt, und deshalb auch Thomas, obwohl abwesend, nicht von derselben ausgeschlossen war, so ist es doch andererseits ebenso klar, daß, so gewiß dieser Beruf auf dem persönlichen Glauben an den Auferstandenen als auf seiner persönlichen Voraussetzung beruht, so gewiß konnte Thomas nicht neben den anderen Aposteln als Inhaber desselben Berufs treten, als bis er zu demselben Glauben an die Auferstehung Jesu gekommen war, wie sie. Aber daran fehlte es; Thomas war in dieser Hinsicht noch ungläubig, er stand noch auf demselben Standpunkt wie seine Brüder vor ihrer

---

Jesu Diener gebrauchen, d. h. so wie er sie gebraucht und ausgeübt haben will, so daß sie die Sünden da „erlassen", wo die von ihnen geforderte Bekehrung (Matth. 4, 17) vorhanden ist, und sie da „behalten", wo diese Bekehrung sich nicht findet. Im entgegengesetzten Fall handeln sie ja nicht als seine Diener und können nicht erwarten, daß Gott ihr Handeln anerkennt. Aber mit dieser in der Natur der Sache liegenden und deshalb — wie selbstverständlich — nicht ausdrücklich ausgesprochenen Begrenzung ist nun auch wirklich die „Schlüsselgewalt" hier den Aposteln übertragen, und die Verheißung des Herrn an Petrus als den Wortführer und Repräsentanten des Apostolats Matth. 16, 19: „Ich will dir die Schlüssel des Himmelreichs geben" — wiederholt Matth. 18, 18 — ist hiemit erfüllt. Was weiter hieraus folgt — die Frage nach der weiteren Fortsetzung dieser Vollmacht in der Kirche, ob dieselbe „vererbt" ist und dann an wen? — gehört nicht hierher. Hier nur so viel: der Beruf der Apostel hatte etwas rein persönliches (das kirchenbegründende Zeugnis auf Grund ihrer Berufung unmittelbar durch den Herrn und vermöge der ihnen gegebenen besonderen charismatischen Ausrüstung) und etwas, was nicht persönlich war, sondern in der Kirche auch nach ihnen fortgesetzt werden sollte. In die letztgenannte Kategorie gehört offenbar die in Rede stehende Vollmacht, so gewiß, als es die Meinung des Herrn gewesen sein muß, daß die Funktion der Sündenvergebung in seiner Kirche zu allen Zeiten geübt werden muß. Aber in alledem ist die Kirche als solche, die Gemeinde (nicht die einzelnen Individuen) die Erbin der Apostel, und diese Gemeinde übt ordentlicherweise die hierhin gehörenden Funktionen durch ihr Amt, welchem eben die gemeindliche, d. h. um der Gemeinde willen geschehende — Wirksamkeit anvertraut ist.

Begegnung mit dem Herrn, bei welcher er nicht anwesend gewesen war. Deshalb wird er nun von dem auferstandenen Jesus einer Offenbarung gewürdigt, wodurch auch er zu demselben Glauben geleitet wird, welcher schon das Eigentum der anderen Apostel gewesen war.

V. 24. Thomas, der nüchterne, zur Skepsis geneigte (14, 5) Jünger, war bei jener ersten Begegnung zwischen dem Herrn und seinen Freunden nach der Auferstehung nicht zugegen gewesen. Von Mißmut und Hoffnungslosigkeit gelähmt — eine Stimmung, welche das Resultat zugleich seiner skeptischen Natur und seiner aufrichtigen Liebe zu dem „Meister" (11, 16) war — hatte er in diesen Tagen der Trauer sich allein gehalten und den Kreis der Brüder gemieden, ganz wie jene beiden Emmaus-Wanderer (Luk. 24, 13 ff.). Für ihn, wie für diese, war alles aus und vorbei; der Brüderkreis existierte nicht mehr für ihn, alles war aufgelöst, das ganze Werk des Herrn dahin und zu Ende, ohne eine Hoffnung auf Fortsetzung. So ging er dann einsam in seiner dumpfen Trauer, — und durch seine Trennung von den Brüdern hatte er, wie es dann so kommt, sich selbst des Segens beraubt, welchen *sie* empfangen hatten, und welcher auch sein Los gewesen wäre, wenn er die Gemeinschaft nicht gemieden hätte. V. 25. Seine Mitapostel konnten doch bei diesem Elend ihres Bruders nicht gleichgültig sein. Sie suchen ihn in seiner Einsamkeit auf und bringen ihm, sicher ganz bald nach ihrer Begegnung mit dem Herrn, die Botschaft: „Wir haben den Herrn gesehen"! Aber Thomas! Wiewohl er hier eine bestimmte Erklärung nicht von einem einzelnen Mann, sondern von allen seinen Mitaposteln empfing, deren Zuverlässigkeit und Glaubwürdigkeit er so gut kannte, begegnet er ihnen mit vollständigem Unglauben. Er verlangt *Beweise*, ehe er sich dem Glauben an das Unglaubliche hingeben kann, und zwar Beweise der eingehendsten Art: „Sehe ich nicht in seinen Händen das Mal der Nägel, und lege ich nicht meine Finger in das Nägelmal, und lege ich nicht meine Hand in seine Seite, so glaube ich es nicht". Er verweilt bei all diesen Einzelheiten in einer Weise, welche zeigt, wie bestimmt er eine *bis zum Äußersten gehende Sicherheit* verlangt; bekommt er dieselbe nicht, so sieht — und sagt er vorher, daß es bei ihm nicht zum Glauben kommen werde. Was ihm gerade diese Forderungen in den Mund legt, ist wahrscheinlich die Erzählung der anderen, daß der Herr „ihnen seine Hände und seine Seite gezeigt habe" (V. 20); er will denselben Beweis haben, nein, einen viel, viel stärkeren: hatten *sie* sich daran genügen lassen, zu

sehen, so will er über die Wirklichkeit des Gesehenen sich durch die genaueste gründlichste Untersuchung mit Finger und Hand vergewissern.[1]) V. 26. Und der arme Zweifler bekommt dazu Gelegenheit, doch nicht sofort, sondern erst acht Tage nach jener ersten Offenbarung. Weshalb wartete der Herr so lange damit, sich vor ihm — und vor den andern — zu zeigen, wenn er erst ihm so gnädig entgegenkommen wollte? Für die anderen sollte die Wartezeit eine Probezeit sein: sie sollten lernen ihres Glaubens zu leben, ohne Offenbarungen; sonst würde ja der endgültige Abschied sie unvorbereitet finden. Und für Thomas sollte sie ein Zuchtmittel sein: so lange sollte er den Schmerz seines Unglaubens fühlen und damit seine Strafe tragen. Als der achte Tag kam, waren seine Jünger wieder „drinnen", in demselben Raum versammelt, wo sie jene frühere Offenbarung empfangen hatten,[2]) und zwar wahrscheinlich wieder wie damals am Abend. Diesmal hatten sie in liebevoller Fürsorge Thomas dazu vermocht, an dem brüderlichen Zusammensein teilzunehmen. Auch bei dieser Gelegenheit waren die „Thüren geschlossen", jedoch nicht mehr aus „Furcht vor den Juden", sondern nur weil sie ungestört beisammen sein wollten; daß die geschlossenen Thüren kein Hindernis für Jesus waren, wenn er sie besuchen wollte, wußten sie ja. Und siehe, er kam. Wieder steht er „mitten unter ihnen" — in derselben geheimnisvollen Weise, wie das vorigemal — wieder grüßt er sie mit einem „Friede sei mit euch". Dieser sein Friedensgruß war sonderlich auf Thomas berechnet. — Wie voll Unfriede war nicht sein Herz! — Aber auch den anderen brachte

[1]) Nach Luk. 24, 39 fordert der Herr bei jener ersten Begegnung auch die anderen Jünger auf „ihn zu befühlen", um sich von seiner leiblichen Identität zu überzeugen; aber es steht nichts davon zu lesen, daß sie der Aufforderung nachkamen.

[2]) Daß auch diese zweite Offenbarung in Jerusalem stattgefunden hat, ist sicher genug, zumal kein anderer Ort angegeben ist. Freilich hat der Herr schon am Morgen des Auferstehungstages selbst seinen Jüngern befohlen, nach Galiläa zu ziehen (Matth. 28, 7; Mark. 16, 7). Aber einen bestimmten Zeitpunkt für diese Reise hatte er ja nicht angegeben; auch hatte ja dies Gebot, da es den Aposteln von den Frauen überbracht wurde, noch keinen Glauben gefunden. Deshalb fand jene erste Offenbarung in Jerusalem statt. Und daß sie, trotz jenes Gebotes des Herrn, noch acht Tage darnach in der heiligen Stadt blieben, hatte wahrscheinlich seinen Grund eben in dem Unglauben des Thomas. Sie konnten ja nicht nach Galiläa ziehen, so lange einer von ihnen noch nicht glaubte, daß er, welchen sie dort wieder sehen sollten, wirklich am Leben war, und Thomas allein in Jerusalem zurückzulassen, das konnte ihnen ja noch weniger einfallen.

derselbe eine erneute und erhöhte Gabe jenes köstlichen „Friedens". V. 27. Aber nach diesem Gruß wendet sich der Herr speziell an Thomas, der mit zitternder Überraschung die bekannte Gestalt erblickt, und den der Anblick zugleich in bußfertiger Scham zur Erde beugt und selig zu dem Glauben erhob, welchen er so sehr entbehrt hatte; er war ja anders als seine Mitapostel vor acht Tagen, durch die Erklärungen und Versicherungen seiner Brüder in der zwischenliegenden Zeit bis an die Schwelle jenes Glaubens selbst geführt worden. Zu diesem einen sagt er: „Komme hieher mit deinem Finger und siehe meine Hände, und komme hieher mit deiner Hand und lege sie in meine Seite", wodurch er ihn dazu auffordert, die Untersuchung vorzunehmen, welche Thomas für notwendig erklärt hatte, wenn er das Wunder der Auferstehung glauben solle. Durch diese Aufforderung will Jesus einerseits ganz sicher seinem Jünger zum Glauben verhelfen; zu dem Ende bietet er ihm den Beweis an, welchen er für die Identität und Leiblichkeit seiner Person verlangt hatte, dem entsprechend, daß er bei jener ersten Offenbarung „den Jüngern seine Hände und seine Seite gezeigt" hatte, aber andererseits liegt ein Vorwurf in den Worten, der nämlich, daß für ihn noch so viel nötig ist, der doch aus dem Munde seiner Mitapostel so viele und so starke Zeugnisse über die Wirklichkeit der Auferstehung gehört, — etwas tief Beschämendes, welches durch die fast wortgetreue Wiederholung der anspruchsvollen Forderung seines Unglaubens verschärft wird. Und der Herr fügt hinzu: „Werde nicht ungläubig, sondern gläubig". Thomas stand in Gefahr, aus dem Glauben überhaupt herauszufallen und ein ungläubiger Mann zu werden; Jesus ermahnt ihn, seine Wahl in entgegengesetzter Richtung zu treffen und gläubig zu werden, indem er sich der Überzeugung erschließt, daß Jesus wirklich auferstanden ist, das Zentrum und Herzblatt in allem Christenglauben. V. 28. Aber Thomas denkt keinen Augenblick daran, der Aufforderung des Herrn nachzukommen. Der Anblick war genug gewesen, um die Nebel des Unglaubens zu entfernen; nun leuchtet die klare Sonne des Glaubens vor ihm auf, und sein Glaube findet seinen Ausdruck in einem Bekenntnis, herrlicher als irgend ein anderes, das bis zu diesem Augenblick von einem der Jünger des Herrn abgelegt war: mit den Worten: „Mein Herr und mein Gott" fällt er Jesu zu Füßen. Daß die Jünger den „Meister" als „Herrn" anredeten ist nichts Neues; wir erinnern nur an Marias Wort, an Petrus und Johannes zu Beginn unseres Kapitels (V. 2); daß jeder von ihnen ihn „meinen Herrn" nennen konnte, zeigt schon das Wort derselben Maria an die

Engel am Ostermorgen (V. 13). Aber das Neue und Große an dem Worte des Thomas ist dies, daß er Jesum geradezu — nicht bloß als „Gottes Sohn", welche Bezeichnung Jesu wir ja auch öfter in dem Munde seiner Gläubigen finden (1, 34. 49; 11, 27), sondern geradezu als Gott, d. h. nicht bloß als ein Wesen von göttlicher oder übermenschlicher Art, sondern als den persönlichen Gott selbst bezeichnet. Daß Thomas damit einen klaren Begriff über das Verhältnis zwischen Jesus als „Gott" und dem Vater, oder überhaupt über den Unterschied und das Verhältnis zwischen den Personen in der heiligen Dreieinigkeit verbunden haben sollte, kann natürlich nicht angenommen werden; die Klarheit über diesen Punkt kann bei keinem Menschen vor der Geistestaufe gedacht werden. Aber was er meint, ist dies, daß Jesus Gott, in seinem Wesen wahrer, persönlicher Gott ist, — nicht bloß Gottes Abgesandter, nicht bloß sein Werkzeug, nicht bloß mit ihm in innerlichster Gemeinschaft vereinigt. Das schließt er daraus, daß die Fesseln des Todes gebrochen zu seinen Füßen liegen. Und indem er ihn seinen Gott nennt, bekennt er damit seinen Glauben daran, daß dieser Gott ihm nicht als ein Fremder gegenüber steht: er umfaßt ihn als den seinen, schließt sich mit ihm zusammen und eignet ihn sich zu als den, der auch für ihn, den armen Menschen, den sündigen Zweifler, alles sein will, was dieses Wort „Gott" an Gnade und Liebe in sich hält.

V. 29. Dieses Bekenntnis des Thomas — der Ausdruck für ein Klarsehen, welches bis zu diesem Punkt der evangelischen Geschichte kein Seitenstück hat — nimmt der Herr entgegen und anerkennt es als Ausdruck für den rechten Glauben: er bekennt sich zu der Bezeichnung seines Apostels als der, der Herr und Gott ist. Aber zugleich spricht er einen — ob auch milden und liebevollen — Vorwurf gegen ihn aus: „weil du mich gesehen hast, bist du zum Glauben gekommen." Thomas hat nicht eher geglaubt, als bis er gesehen hat, und das hätte er thun sollen, denn das konnte er thun, eher als seine Mitapostel. Es ist wahr: auch diese glaubten nicht an Jesu Auferstehung, ehe der Herr sich ihnen gezeigt hatte — mit alleiniger Ausnahme des Johannes, der doch auch Zeit gebrauchte, ehe er zum Glauben kam (V. 8); und daß es ein tadelnswerter Unglaube war, gegründet in ihrem Mangel an Verständnis der Schriftworte, hat unser Evangelist oben ausdrücklich gesagt (V. 9). Aber mit Thomas stand ja die Sache noch einfacher, insofern als er das bestimmte Zeugnis aller seiner Brüder gehört und doch nicht geglaubt, sondern auch dann noch zu sehen begehrt hatte. Nun glaubt er —

aber nur weil er gesehen hat; das ist der Vorwurf des Herrn gegen ihn.[1]) Und Jesus fügt sein Wort hinzu, welches zu dem rechten, ihm wohlgefälligen Verhalten in diesem Stück anweist: „Selig sind die, welche nicht gesehen haben und doch glauben." Ja, denn ein solcher Glauben bringt seinem Besitzer ein seliges Glück: durch denselben geht er nicht bloß aller Schmerzen ledig, welche der Unglaube mit sich bringt, — wie tief hat Thomas sie nicht in diesen Tagen gefühlt! — sondern gewinnt auch Gottes väterliches Wohlgefallen. — Aber mit diesem Worte hat der Herr dann auch für seine Kirche durch alle folgenden Zeiten den Weg gebahnt. Wenn er für immer die Erde mit seiner sinnlichen Gegenwart verläßt, dann gilt es überhaupt für den Glauben, diese Art zu beweisen; denn das, worauf er sich von da an zu gründen hat, ist nur das Zeugnis, nicht das Sehen, — das Zeugnis derer, welche gesehen haben und welche gesehen haben mußten, um das für alle Zeiten giltige Zeugnis abzulegen, wiewohl auch sie nicht hatten zu sehen brauchen, um zu glauben.

Hiemit schließt der Evangelist seinen ganzen historischen Bericht, eben hiemit, weil das hier Erzählte nicht allein in einer so nahen Verbindung mit dem Zwecke seines Buches steht — der Glaube des Thomas ist ja eben derselbe, welchen er bei allen seinen Lesern hervorrufen will —, sondern auch weil derselbe an sich so inhaltsreich und bedeutungsvoll für alle Zeiten ist, weil er diesen das Horoskop stellt und den folgenden Geschlechtern den Weg anweist, welchen sie zu gehen haben. —

Ebensowenig wie einer von den anderen Evangelisten hat Johannes von der Auferstehung des Herrn selbst berichtet. Diese heilige Thatsache, dieses größeste aller Wunder, entzieht sich allem menschlichen Berichten. Was er erzählt hat, ist eine Reihe von Begebenheiten gewesen, welche sich an die Auferstehung knüpfen, und worin es sich zeigt, wie die Jünger des Herrn zu dem Glauben an ihn als den Auferstandenen geführt wurden. Erst Johannes selbst, dann

[1]) Daß dieser Vorwurf auch die anderen Apostel — mit Ausnahme des Johannes — trifft, ist klar. Man wende dagegen nicht ein, daß die Apostel ja gerade den auferstandenen Erlöser gesehen haben mußten, um Zeugen seiner Auferstehung sein zu können. Das ist richtig (s. 1 Kor. 9, 1); aber sie hätten an die Auferstehung glauben sollen, ehe sie ihn als den Auferstandenen zu sehen bekamen; sie hätten wissen sollen, daß er von den Toten auferstehen mußte und zwar gerade am dritten Tage, nach seinen bestimmten Vorhersagungen (Matth. 16, 21; 17, 23; 20, 19 u. d. Parall.), so daß sein Anblick für sie nur die Bestätigung ihres Glaubens gewesen wäre, nicht das Mittel, ihn zuwege zu bringen.

Maria von Magdala, dann alle Apostel mit Ausnahme von Thomas, dann endlich auch dieser. Damit ist ihr Glaube zu seiner Vollendung gebracht; glaubend an den auferstandenen Jesus stehen sie mitten im Heiligtum des Glaubens. Was darin liegt, daß Jesus des Todes Ketten gebrochen hat, der ganze Reichtum der Glaubenswahrheit, welchen dies enthält, war ihnen natürlich noch nicht klar; darüber hatten sie noch lange zu sinnen, hier hatten sie noch viel zu lernen in der Schule des Geistes, der „sie in die ganze Wahrheit leiten sollte“ (16, 13). Als ein vorgreifendes Zeugnis davon, welche Fülle des Reichtums ihnen in und mit dem Glauben an die Auferstehung geschenkt war, steht das große Bekenntnis des Thomas da, der durch seinen am längsten festgehaltenen Unglauben der letzte unter den Aposteln war, aber durch dasselbe der erste geworden ist: das Bekenntnis zu Jesus als Gott.

Aber hiemit hat nun der ganze Hauptteil unseres Evangeliums, welcher von Jesu Leiden, Tod und Auferstehung handelt, Kap. 18—20, seinen Abschluß erreicht. Was wir an der Schwelle desselben äußerten, daß diese heilsgeschichtlichen Thatsachen in demselben unter dem Gesichtspunkt mitgeteilt werden, daß in und mit demselben sowohl der Unglaube Israels als der Glaube der Jünger Jesu seine Vollendung erreicht — das hat sich uns nun bestätigt. Als ein Glaube, der wie ein fruchtbarer Keim die ganze Summe der christlichen Erkenntnis in sich schließt, welche vorgreifend in dem Bekenntnis des Thomas angedeutet ist, steht der Glaube, zu welchem die Apostel nun geführt worden sind, da, als das vollkommenste Gegenstück zu dem Unglauben, welchen die Leiter des Volkes und dessen große Masse Jesus gegenüber gezeigt haben, und welcher zu seiner Vollendung gekommen ist in ihrem Messiasmord. Der Ruf der Hohepriester vor Pilatus: „Wir haben keinen anderen König als den Kaiser“, und das Wort des Thomas an den auferstandenen Jesus: „Mein Herr und mein Gott!“, diese beiden Worte, welche in dem schneidendsten Kontrast zu einander stehen, zeigen uns den Gegensatz zwischen dem Unglauben der großen Menge und dem Glauben innerhalb des kleinen Jüngerkreises auf seinem Höhepunkt. Was Jesu messianische Selbstdarstellung, so wie sie in dem ganzen vorhergehenden Evangelium geschildert ist, sowohl hier als dort bewirkt hat, die Frucht seiner Selbstoffenbarung und seiner Selbstbezeugung durch alle diese Jahre, hat hierin seinen prägnantesten Ausdruck bekommen.

5) 20, 30. 31. Deshalb ist denn der Evangelist nun auch fertig mit seiner Schrift, und er legt die Feder nieder mit einem Schluß-

worte, worin er auf seine ganze nun abgeschlossene Arbeit zurückblickt und sich speziell über deren Zweck ausspricht.

V. 30. Indem der Verfasser hier von seinen Lesern Abschied nimmt, liegt ihm daran, dem Mißverständnisse bei ihnen vorzubeugen, daß seine Schrift einen erschöpfenden Bericht über Jesu „Zeichen" enthalten soll, oder daß er nicht im stande gewesen wäre, mehr als diese verhältnismäßig so wenigen mitzuteilen, von welchen er in derselben erzählt hat. In Wirklichkeit hat Jesus „viele andere Zeichen" gethan als die „in diesem Buche" verzeichneten; und da er sie „vor den Augen seiner Jünger" vollbrachte, so würde Johannes, der ja selbst mit zu diesem Kreise gehörte, und zwar von Anfang an, vollkommen im stande gewesen sein, auch davon zu berichten. Es ist also nur eine Auswahl, welche er mitgeteilt hat, und zwar nicht, weil er nicht hätte mehr mitteilen können, sondern weil er das nicht wollte. Wenn aber der Evangelist so ganz speziell Jesu „Zeichen" hervorhebt, und damit — wie auch im nächsten Verse — diese als den Hauptinhalt seines Buches hervorhebt, so beruht dies auf einem doppelten. Einerseits sind diese „Zeichen" des Herrn — d. h. seine Wunderthaten als Legitimation seiner göttlichen Sendung — unleugbar der schlagendste Beweis, daß er der ist, als den ihn Johannes nach seinem eigenen Worte im nächsten Verse hat erweisen wollen, der Messias und Sohn Gottes; in einem Buch mit dieser Tendenz machen sie daher einen sehr wesentlichen Bestandteil seines Inhalts aus. Welches Gewicht Jesus selbst auf diese seine Wunder legt, wie er sie als das betrachtet, was am meisten zum Glauben treibt und am entschiedensten die Unentschuldbarkeit des Unglaubens festlegt, haben wir oft gesehen (s. z. B. 5, 36; 10, 38; 14, 11; 15, 24); schon bei dem Beginn seiner messianischen Wirksamkeit selbst weist Jesus eben auf sie in einem Worte hin, welches als eine Art Programm eine allgemeine Charakteristik derselben in ihrer Gesamtheit giebt (1, 51). Und andererseits bilden diese „Zeichen" des Herrn, übereinstimmend mit dieser ihrer Bedeutung für das ganze Werk des Herrn gewissermaßen das Skelett in unserem Evangelium; alles andere, namentlich auch die gerade für dasselbe so charakteristischen Reden Jesu sind zum großen Teil eben durch sie hervorgerufen oder gruppieren sich um sie. V. 31. Wenn dann Johannes eine so begrenzte Auswahl innerhalb dieser reichen Fülle vorgenommen hat, aus welcher doch er als Augenzeuge so unendlich viel mehr hätte mitteilen können, so beruht das darauf, daß er den hier mitgeteilten Bruchteil als hinlänglich für seinen Zweck

angesehen hat. Welches ist dann dieser? Indem er, wie seine Vorgänger, die Synoptiker, sich mit seiner Schrift an solche richtet, welche den Christenglauben schon angenommen haben — die Evangelien sind ja nicht Missionsschriften, sondern für christliche Leserkreise berechnet — kann ihre Aufgabe wie ihr Zweck nur der sein, seine Leser in dem Glauben, welchen sie schon haben, zu stärken und zu befestigen. Hier ist es dann speziell sein Zweck gewesen, zwei Züge in dem Bilde von der Person hervorzuheben, welche alles Christenglaubens wesentlicher Gegenstand ist und welche er in seinem Buche hat schildern wollen: das eine, daß Jesus von Nazareth Christus oder der Messias ist, der verheißene Welterlöser, und das andere, daß dieser selbe Jesus von Nazareth Gottes Sohn ist, also nicht bloß von Gott gesandt, sondern selbst Gott, des göttlichen Wesens voll teilhaftig! Aber diese beiden Bestimmungen stehen nun keineswegs gelöst von oder nur zufällig neben einander da. Vielmehr findet eine enge Verbindung und Zusammenhang zwischen denselben statt: nur weil Jesus Gottes Sohn ist, ist er und kann er der Messias sein. Denn der wesentliche Inhalt seines Messiasberufs ist der, das Leben der Erlösung in den Tod der Menschheit zu bringen (3, 15. 16; 6, 33. 35; 10, 10 u. s. w.). Das ist also der Glaube, welchen Johannes durch seine Schrift hat in den Herzen seiner Leser befestigen wollen: der Glaube an Jesus von Nazareth als Messias und als Gottes Sohn. Und diesen Zweck zu erreichen hat er es für genügend angesehen, diese Auswahl von „Zeichen" des Herrn mitzuteilen, welche sein Buch enthält. Aber er hat noch einen anderen Zweck gehabt, und zwar einen, der aufs engste mit diesem ersten zusammenhängt. Eben darum hat er seine Leser in dem Glauben an Jesus als Messias und Gottes Sohn stärken wollen, weil sie durch diesen Glauben das „Leben" gewinnen, welches Jesus gebracht hat; indem er sie in jenem Glauben fördert, hat er ihnen zu diesem Leben verhelfen wollen, — also im tiefsten Grunde ein rein praktischer Zweck, in und mit welchem sich der Apostel als der erweist, der nach seines Meisters Fortgang in derselben lebenschaffenden Richtung arbeitet, wie dieser. Jesus hat der Welt das „Leben" gebracht, — einen Zustand, in welchem der Mensch zu ungehinderter Selbstbewegung und Selbstentwicklung in Übereinstimmung mit seinem Wesen und seiner Bestimmung als eines nach Gottes Willen und zu der daraus fließenden Erfahrung der Glückseligkeit geschaffenen Wesens frei geworden ist, einen Zustand von Freiheit und Glückseligkeit, welcher nicht der Gewalt des Todes unterworfen ist, sondern un-

gebrochen und unberührt von demselben sich in dem Jenseits fortsetzt und vollendet (s. o. zu 1, 3). Aber dieses Leben, welches der Besitz der Gläubigen schon hienieden ist, hat er „in dem Namen Jesu"; dieser Besitz beruht darauf, daß Jesus der ist, welcher er nach diesem Namen sein will, und das gethan hat, worauf dieser Name hindeutet, — daß er ein Erlöser ist, und das Werk der Erlösung ausgeführt hat. Weil der Glaube ihn in dieser seiner Persönlichkeit ergreift und sich dieses sein Werk zueignet, darum bringt er jenes „Leben" und darum hat der Apostel durch seine Schrift das Seine dazu thun wollen, daß dieser Glaube, der nach seinem innersten Wesen ein Glauben an Jesus als Messias und Gottes Sohn ist, ein recht lebendiger und bewußter in den Kreisen werde, an welche er mit dieser Schrift sich wendet. Mit diesem Zweck im Auge hat er aus der ganzen reichen Menge von Zeichen Jesu nur die mitgeteilt, von welchen er in seinem Buche erzählt hat, weil er diese Auswahl für hinreichend gehalten hat, die Erreichung dieses seines Zweckes zu sichern.

Man sieht leicht, wie passend dieses abschließende Wort als Schluß des ganzen Evangeliums ist, denn Jesu Selbstbezeugung als Messias und als Gottes Sohn durch sein Selbstzeugnis in Werk und Wort zieht sich ja als der rote Faden durch das ganze Evangelium. Ja wenn der Verfasser hier am Ende seines Werkes es als seinen Zweck bezeichnet, den Glauben an Jesus als Messias und Gottes Sohn zu wirken und dadurch seinen Lesern zu dem Leben zu verhelfen, welches jeder Gläubige in seinem Namen hat, so kann man sich nur schwer des Gedankens erwehren, daß er damit von diesem seinem Epilog zurückblickt auf jene Stelle in dem Prolog seines Evangeliums, wo er von dem Glück spricht, welches denen zu teil wird, welche „an seinen Namen glauben" (1,12), wie man sich auch nur schwer des anderen Gedankens erwehrt, daß er durch seine Bezeichnung Jesu als Messias und Sohn Gottes, worin er den wesentlichsten Inhalt dieses lebenbringenden Glaubens setzt, zurückschaut auf die beiden ersten Jüngerbekenntnisse, von denen er berichtet: auf jenes Bekenntnis des Andreas, der seinem Bruder bezeugt: „wir haben den Messias gefunden" (1, 41), und des Nathanael: „du bist Gottes Sohn" (1, 49). Durch diesen Rückblick auf das erste Blatt des Evangeliums tritt der Charakter dieser beiden Verse als eines Schlußwortes noch deutlicher hervor.

Anhang. Kap. 21.

Mit Kap. 20, 30. 31 ist das ganze Evangelium abgeschlossen. Wenn daran noch etwas sich anschließt, ja ein ganz neues Kapitel, Kap. 21, so ist dasselbe dadurch von vornherein als ein Anhang gestempelt, der, wie wenig Grund man auch haben mag, an seiner Abfassung durch Johannes zu zweifeln, schon durch diese ihre Stellung außerhalb des thatsächlich und formell abgeschlossenen Evangeliums, die Vermutung hervorrufen, daß sein Inhalt außerhalb seines nun durchgeführten Planes und Zweckes fällt. Daß das thatsächlich der Fall ist, wird uns bei seiner Erklärung klar werden. Aber zugleich wird dieselbe uns zeigen, wie bedeutungsvoll der Stoff in anderer Hinsicht ist, welchen dieser Anhang bringt, und so es voll verständlich machen, daß der Apostel nach der Vollendung seines Evangeliums sich noch aufgefordert fand, auch die hier erzählten Begebenheiten aufzuzeichnen — köstliche Perlen, welche er noch in dem Schatz seines Gedächtnisses fand, reich an Lehren für die Gegenwart und die Zukunft, wiewohl diese Lehre eine andere ist als die, welche sein Evangelium hat bringen wollen.

Der Anhang, der von der dritten Offenbarung des Auferstandenen im Apostelkreise berichtet, zerfällt in drei Teile: 1) V. 1—14: Der wundervolle Fischzug und die wundervolle Mahlzeit; 2) V. 15—23: Jesus, Petrus und Johannes; 3) V. 24. 25: Schlußbemerkung von einer fremden Hand.

1) 21, 1—14. Diese neue Offenbarung des auferstandenen Jesus im Apostelkreise wird durch eine Bemerkung eingeleitet, welche deren Zeit und Ort angiebt, die erstere doch viel weniger bestimmt als den letzteren. V. 1. Was den Zeitpunkt angeht, so beschränkt sich der Verfasser darauf zu sagen, daß die Begebenheit „darnach" stattfand, d. h. nach der in dem letzten Abschnitt des Evangeliums erzählten (20, 24—29) Offenbarung; darin liegt schlechterdings keine Andeutung, weder daß der Zeitabstand zwischen den beiden Offenbarungen länger, noch daß er kürzer gewesen sei, sondern nur dies, daß die nun zu berichtende Offenbarung die dritte in der Reihe der Offenbarungen vor einem größeren Kreis von Jüngern war (vgl. V. 14). Dagegen scheint der Umstand, daß man die Apostel zu ihrem alten Gewerbe, der Fischerei, zurückgekehrt sieht, dafür zu sprechen, daß eine nicht so kurze Zeit vergangen ist. Bestimmter ist die Angabe des Ortes; die Offenbarung trug sich am „Tiberias-

See" (vgl. 6, 1) zu, d. h. am Genezareth dem „galiläischen See." In diesem Schauplatz der Begebenheit liegt nichts Auffallendes. Die vorhin berichteten Offenbarungen hatten ganz sicher in der heiligen Stadt selbst stattgefunden. Aber sowohl vor seinem Tode (Matth. 26, 32; Mark. 14, 28) als nach seiner Auferstehung (Matth. 28, 7. 10; Mark. 16, 7) hatte der Herr ausdrücklich die Apostel nach Galiläa gewiesen, und ihnen verheißen, daß er sich ihnen dort offenbaren werde, — eine Verheißung, deren wesentlichste Erfüllung wir sicher in der Offenbarung zu sehen haben, womit Matthäus schließt (28, 16 ff.) und worauf auch Paulus in einem von seinen Briefen hindeutet (1 Kor. 15, 6). Aber in jener Anweisung des Herrn ist ja also auch Galiläa als Ort seiner Offenbarung bezeichnet; daß wir in unserem Kapitel die Apostel in diesem Landesteil finden, kann uns dann ebensowenig überraschen, wie daß der Auferstandene gerade hier am Genezareth sich ihnen offenbart, in der Gegend, wo er in seinen Fleischestagen meistens mit ihnen zusammengewandert war und gewirkt hatte.

V. 2. Hier an dem galiläischen See, lesen wir dann, waren sieben von den Aposteln „zusammen", d. h. wenn auch nicht gerade in demselben Haus, doch so, daß sie zusammen hielten, in erreichbarer Nähe zu einander waren, — sehr möglich in Kapernaum — und die alte brüderliche Verbrüderung fortsetzten; sie hatten ja so viel zu besprechen, so vieles, was sie untereinander verband. Von diesen sieben werden fünf genannt: Petrus, Thomas, Nathanael und die beiden Zebedäussöhne Jakobus und Johannes; zwei bleiben ungenannt. Von jenen fünf hatten ja Petrus, Jakobus und Johannes ihre alte Heimat hier oben am Genezareth; daß Philippus, der auch aus dieser Gegend war (1, 44; 12, 21), einer von den beiden Ungenannten war, ist ebenso wahrscheinlich, als daß der andere Andreas, der Bruder Simon Petri war. V. 3. Eines Tages, während dieses brüderlichen Zusammenseins spricht Petrus — wie gewöhnlich der Mann der Initiative — seinen Entschluß aus, zum Fischen zu gehen, sicher als Vorschlag für die anderen, ihn zu begleiten. Dazu sind sie dann auch sofort bereit; die ganze Erzählung, welche nichts von irgendwelchen Vorbereitungen zu berichten hat, welche erst zu treffen gewesen wären, macht den Eindruck, daß sie alle zusammen zu diesem ihrem alten Beruf auf dem wohlbekannten See zurückgekehrt waren. Auf den ersten Blick hat das etwas Überraschendes. War das eine Zeit, zu dem irdischen Lebensberuf zurückzukehren, welchen sie auf die Berufung Jesu hin verlassen hatten, jetzt, wo sie fast jeden Tag

erwarten konnten, daß der Herr ganz und für immer die Erde mit seiner sinnlichen Gegenwart verlassen würde, und damit ihre Übernahme des Zeugenberufs so ganz nahe sein konnte? Aber — eine Wartezeit war es ja also doch, und in dieser Wartezeit mußten sie ja leben. Was lag ihnen dann näher, als um ihres Lebensunterhaltes willen auf ihr altes Gewerbe zurückzugreifen? Dieser Zug bei den Aposteln ist so ein Ausdruck für eine anerkennenswerte geistliche Nüchternheit: daß ihr Herr daran sein Wohlgefallen hat, geht ja daraus hervor, daß er ihre Arbeit mit reichem Segen krönte. Bei der Gelegenheit, von der hier die Rede ist, sah es doch zu Beginn wenig verlockend aus: „sie fingen die ganze Nacht nichts"; bald sollten sie doch auch darin die Führung ihres Herrn erkennen. V. 4. Der Morgen graute schon, die unglücklichen Fischer müssen daran denken, unverrichteter Sache mit ihrem Boot nach Hause zu fahren. Mit einemmale entdecken sie eine Gestalt, welche „am Strande stand", plötzlich, unvermittelt, ohne daß man ihn hätte sich nähern sehen können. Es war Jesus. Aber die Jünger kannten ihn nicht — nicht auf Grund der Entfernung, die nicht größer war, als daß sie von ihrem Boote aus eine Unterhaltung mit ihm haben konnten, der am Lande stand (V. 5 ff.); aber teils waren sie so damit beschäftigt, ihre Netze einzuziehen, daß sie wohl kaum so besonders genau hinsahen, teils hatten sie ja durchaus nicht erwartet, Jesum hier zu sehen. V. 5. Der Herr knüpft ein Gespräch mit ihnen an — ganz wie er es ja auch mit jenen beiden Emmaus-Wanderern gethan hatte, die ihn ja auch nicht kannten (Luk. 24, 17). „Kinder", so redet er sie an, ein Ausdruck seiner Liebe, der doch nicht eben sonderlich überraschend gewesen sein muß in dem Munde eines „Fremden"; sie dachten wohl, es sei eine freundliche Bezeichnung für sie als einfache Arbeitsleute — „Kinder, ihr habt wohl nicht etwas Zukost?" Daß der Fremde unter „Zukost" Fische meinte, verstanden sie wohl; teils war ja Fisch bei den Juden und anderen am Wasser wohnenden Leuten zu der Zeit die allgemeine Zukost zu dem notwendigsten Nahrungsmittel, dem Brote, teils mußte ja die ganze Lage zum Überfluß dieses Verständnis des Wortes nahelegen; sie haben wohl gedacht, er wünsche von ihrem vermuteten Fang zu kaufen. Sie antworteten ihm mit einem kurzen Nein! eine Antwort, aus deren Knappheit man förmlich ihre Geschäftigkeit während der Arbeit heraus hört, vielleicht auch einige Enttäuschung über die unglückliche Fischerei. Wozu sollten überdies weitläufige Erklärungen dienen? Hier steht ein fremder Mann am Strande und will Fische kaufen, aber sie haben keine

Fische — damit ist die Sache aus. V. 6. Doch nein, sie ist nicht aus. Der Fremde läßt sich nicht durch diese kurze Antwort abweisen. Freundlich und teilnehmend giebt er ihnen den Rat, das Netz, welches sie schon aus dem Wasser gezogen hatten, und welches nun auf der linken Seite des Bootes hing, auf der anderen Seite des Bootes auszuwerfen, und sie, welche die ganze Nacht nichts gefangen hatten, meinten, daß sie es ebensogut dort versuchen können; sie haben ja in jedem Falle nichts zu versäumen. So befolgen sie denn den Rat — und nun machen sie einen Fang, ja einen so reichen, daß sie nicht im stande sind, das Netz aufzuziehen! Daß Johannes, welcher die Begebenheit erzählt, und welcher selbst dabei gewesen ist, nun, da er dies erzählt, darin ein Wunder des Herrn — und zwar ein Allmachtswunder: der Herr führte die Fische ins Netz — erblickt, kann nicht zweifelhaft sein. V. 7. Eben dieser selbe Johannes war es dann auch, welcher während der Begebenheit selbst zuerst in dem Geschehenen das Wunder erkannte, und welcher, sobald als er das eingesehen hatte, augenblicklich sich darüber klar war, daß jener Fremde kein anderer war, als der Herr selbst; seine Seele hing am innerlichsten an Jesus, er lebte noch mehr als die anderen Apostel in sehnsüchtigem Verlangen nach ihm, welches selbst jetzt während des Arbeitsdranges nicht ruhte, sondern sein Auge wach und sein Herz aufgeschlossen hielt. Eilig flüstert er Petrus zu: „Das ist der Herr"! Und Petrus zeigt sich wieder als ein Mann der That: ein rascher, scharfer Blick auf den Strand, und er macht sich sofort fertig zum Schwimmen, indem er den Schurz umlegt, welchen er während der Arbeit abgelegt hatte, um sich damit seinen losen und weiten Arbeitsrock zusammenzuhalten („er war nämlich unbekleidet", erklärt der Evangelist, d. h. er hatte nichts anderes an sich als diesen Rock, welchen er auf seinem bloßen Leibe trug) und „wirft sich in den See." Er hatte keine Zeit zu warten, bis man das Boot herangerudert haben würde, welches ja überdies nun mit dem vollen, schweren, nachschleppenden Netze beschwert war. V. 8. Die anderen kamen mit demselben nach; das brauchte Zeit, wiewohl sie mit aller Kraft ausholten, und obwohl die Entfernung nicht mehr als „zweihundert Ellen" betrug; es war nicht so ganz leicht, den reichen Fang im Netz „nach sich zu schleppen". V. 9. Was mittlerweile sich zwischen dem Herrn und Petrus begab, wird nicht erzählt; Johannes berichtet nur von dem Anblick, der sich ihm und den anderen bot, als sie ans Land stiegen: „sie sahen ein Kohlenfeuer und einen Fisch auf demselben liegen und ein Brot". Daß Petrus sollte das Feuer zu stande gebracht und den

Fisch und das Brot herbeigebracht haben in jener Zwischenzeit, ist unmöglich; woher sollte er das wohl genommen haben? Nein, was die Apostel hier sahen, war in wundervoller Weise von demselben Herrn zuwege gebracht, der auf wundervolle Weise die große Fischmenge zuwege gebracht hatte; er hatte durch sein allmächtiges Wort dieses Mahl bereitet, bei welchem sie seine Gäste sein sollten. Sicher mußte ein Fisch und ein Brotlaib ihnen ein kleiner Vorrat zu sein scheinen, bei verhältnismäßig so vielen. Aber sie wußten ja, wer der Wirt war. Sie erinnerten sich wohl, wie er sich mächtig erwiesen hatte, mit wenig Brot und geringer „Zukost" Tausende zu speisen (6, 1 ff.). V. 10. Die Gedanken, welche sie sich in dieser Richtung gemacht haben können, werden inzwischen bald von Jesus abgebrochen, welcher ihnen befiehlt: „Bringet von den Fischen her, welche ihr nun gefangen habt". Was meint der Herr mit diesem Befehl? Will er etwa gleichwohl seinen kleinen Vorrat aus dem reichen Fang der Apostel ergänzen? Keineswegs. Weshalb würde er denn, wenn das seine Absicht war, überhaupt jenen einen Fisch auf dem Kohlenfeuer liegen gelassen haben? Überdies: ob sie auch so an den Fischen genug und mehr als genug gehabt haben würden, es würde ihnen doch immer an Brot gefehlt haben, und Brot war ja doch die Hauptsache bei dieser wie bei allen damaligen israelitischen Mahlzeiten, der Fisch war nur „Zukost". Nein, des Herrn Meinung ist eine ganz andere: er will, daß die Jünger, indem sie das Netz ziehen und auch die Fische zählen — denn daß er sie dies thun ließ, zeigt ja der folgende Vers — sich über die Wirklichkeit und Reichlichkeit des Fangs, den sie gemacht hatten, vergewissern; zu dem Ende sollen sie das Netz ans Land ziehen, genau die Fische zählen, und von den gezählten Fischen etwas vor den Herrn bringen. V. 11. Wieder ist Petrus der „Mann des Vorgehens"; er geht an Bord des Boots und zieht „das Garn ans Land"; daß die anderen folgten und mithalfen, ist ja selbstverständlich. Und nun zeigt sich der Fang in seinem ganzen Reichtum: einhundertunddreiundfünfzig „große Fische" — also ohne die kleinen — lagen am Strande vor ihren überraschten Blicken. Und doch — wieder ein wundervoller Zug — war „das Netz nicht gerissen", so wenig während des Fangens selbst, als während des mühsamen ans Land Schleppens.

V. 12. Nun erst ladet der Herr seine Diener zum Essen ein. Aber während alledem hatte eine heilige Scheu ihre Zunge gebunden und sie von der Frage abgehalten, welche doch in allen Herzen brannte: Wer bist du?" Die Bemerkung des Evangelisten darüber

ist etwas auffallend. Waren sie denn darüber im Zweifel, wen sie vor sich hatten? Keineswegs. Daß Johannes und Petrus wußten, daß es Jesus sei, ist ja im vorhergehenden ausdrücklich erklärt, daß auch die anderen fünf sich längst darüber klar waren, ist ja selbstverständlich; es wird ja auch ausdrücklich noch in unserem Verse gesagt. Und doch ist es psychologisch verständlich, daß es ihnen ein Bedürfnis war, des Herrn eigene Bestätigung für das zu bekommen, was sie doch selbst nicht bezweifelten. Bei den beiden früheren Offenbarungen des Auferstandenen vor diesem Kreise, hatte er ja auch ausdrücklich seine Identität bekräftigt (20, 20. 27); nach etwas Ähnlichem verlangten sie auch jetzt. Aber — die Ehrfurcht verschloß ihren Mund und drängte die Frage zurück, jedesmal, wenn sie hervor wollte. So wurde ihr Wissen, daß es der Herr sei, der Grund, weshalb sie ihn nicht darüber „auszufragen wagten", wer er sei. V. 13. Und diese Ehrfurcht band mehr als ihre Zunge; sie lähmte auch ihre Hand: trotz der Aufforderung Jesu hatte niemand mit der Mahlzeit zu beginnen gewagt, ungeachtet sie sicher hungrig genug waren nach der Mühe der Nacht. So geht denn Jesus daran, ihnen das Mahl zu reichen, — tritt in seiner gewohnten Weise, die sie so gut kannten, als Hausvater in dem kleinen Kreise auf (ganz wie Luk. 24, 30). Daß der kleine Vorrat sich in seiner Hand vermehrte, so daß es für alle ausreichte, liegt in dem Ausdruck der Erzählung: „er giebt ihnen" sowohl von dem Brote als von dem Fisch; jeder von ihnen empfing also, was er gebrauchte. Daß der Herr selbst mitspeiste, wird nicht gesagt. Aber nach dem, was einer von ihnen, welche hier anwesend waren, noch viele Jahre später von sich und seinen Brüdern bezeugt: „Wir aßen und tranken zusammen mit ihm nach seiner Auferstehung von den Toten" (Apostelgeschichte 10, 41), scheint das die Regel bei diesen Offenbarungen gewesen zu sein: wir wissen ja auch, daß Jesus schon bei seiner allerersten Offenbarung „vor ihren Augen aß" (Luk. 24, 43). So dürfen wir denn wohl annehmen, daß er es auch bei dieser Gelegenheit gethan hat. — V. 14. Johannes schließt diesen Teil der Erzählung mit der Bemerkung ab, daß dies „schon das drittemal war, daß Jesus sich vor seinen Jüngern offenbarte, nachdem er von den Toten auferweckt war". Sehr lange Zeit war schwerlich nach dem Tode des Herrn vergangen, höchstens wohl einige wenige Wochen, und schon war ihnen diese Gnade dreimal zu teil geworden. Und doch beschränkt sich der Evangelist hier darauf, nur die Offenbarungen zu zählen, welche einem größeren oder kleineren Kreise zu teil geworden waren; von den

Offenbarungen, welche einzelne aus dem Kreise empfangen hatten, sieht er ganz ab.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die hier erzählte Begebenheit eine *symbolische* Bedeutung hat, daß dieselbe von dem Herrn so gemeint ist, daß dieselbe etwas *abbilden* und den Teilnehmern eine *Lehre* bringen sollte. Es liegt ja von vornherein ganz fern, anzunehmen, daß der von den Toten Erstandene sich persönlich mit dem Getriebe des irdischen täglichen Lebens bloß um dessen selbst willen befassen und in dasselbe eingreifen sollte; er ist ja durch seinen Tod und Auferstehung davon gelöst und geschieden. Und daß Jesus durch das was er hier that, nur hätte für die leibliche Notdurft dieser seiner sieben Jünger sorgen wollen, kann um so weniger angenommen werden, als er zu dem Zwecke sich nicht einmal hätte zu offenbaren brauchen; *dazu* würde es ja vollkommen ausgereicht haben, daß er durch seinen allmächtigen Willen, ohne alles persönliche Erscheinen die Fische in ihr Netz geführt hatte. Daß die Bedeutung der Begebenheit auch darin nicht aufgehen kann, daß sie Form und Einkleidung für eine dritte Offenbarung des Herrn ist, ist ja auch einleuchtend; man versteht jedenfalls nicht, wozu in dem Falle alle diese eigentümlichen Einzelheiten dienen sollen, oder wodurch sie veranlaßt sind; wie ganz anders unmittelbar sind die beiden vorhergehenden Offenbarungen gewesen! Jene Einzelheiten müssen ihre Bedeutung *in sich selbst* haben; lediglich als Formen einer Offenbarung Jesu bleiben sie unerklärlich. Nein, das Ereignis muß eine tiefere Bedeutung haben: welche ist die dann?

Wir erkennen leicht, daß der Vorgang in zwei Teile zerfällt: Der wunderbare *Fischzug* und das wunderbare *Mahl*. In diesen beiden Stücken tritt die starke Ähnlichkeit und nahe Berührung mit Begebenheiten aus den Fleischestagen des Herrn hervor: Der wunderbare *Fischzug* erinnert an jenen anderen wunderbaren Fischzug in demselben See (Luk. 5, 1—11); das wunderbare Mahl, wobei die vielen von dem kleinen Vorrat gespeist werden, an die beiden Speisungswunder in der Wüste (Matth. 14, 14 ff., vgl. Joh. 6, 1 ff. und Matth. 15, 32 ff.; Mark. 8, 1 ff.). Die Ähnlichkeit ist auf beiden Punkten so in die Augen fallend, daß wir vor allem darauf hingewiesen sind, dieselbe oder jedenfalls eine ähnliche symbolische Bedeutung in beiden Fällen zu suchen. Die symbolische Bedeutung jenes ersten wunderbaren Fischzugs ist aber die, daß derselbe das „Menschenfangen" abbildet, wozu die Jünger, welche nach der Anweisung des Herrn damals denselben gethan hatten, unmittelbar nach-

her berufen werden: derselbe stellt ihnen vor Augen, daß derselbe Herr, welcher eben ihnen sein allmächtiges Vermögen gezeigt hatte, ihnen Ausbeute in ihrem täglichen Berufe, der Fischerei, zu sichern, selbst da, wo die natürlichen Bedingungen und Voraussetzungen so völlig mangeln, sofern sie nur gehorsam seiner Anweisung folgen — daß dieser selbe Herr auch im stande sein wird, ihnen Frucht und Ergebnis des „Menschenfischens" zu sichern, wenn sie nur im Gehorsam des Glaubens in ihrem Beruf nach seinem Wink und Willen wirken wollen, selbst wenn die natürlichen Bedingungen für einen glücklichen Ausfall ihrer Bemühung so völlig zu fehlen scheinen. Und die symbolische Bedeutung jener Speisungswunder ist die, daß der Herr dadurch auf sich selbst hinweist, als auf den, der die Seinen geistlich zu nähren und zu erquicken und zum Aushalten in der Finsternis der Welt zu stärken vermag. In der damit angegebenen doppelten Beziehung müssen wir nun auch die symbolische Bedeutung unserer Begebenheit suchen. Dieselbe will wieder — und durch die Wiederholung um so nachdrücklicher und dringender — den Aposteln diese Lehre ans Herz legen, welche während ihrer nun bald beginnenden Berufsarbeit die notwendigste von allen war: daß, wenn sie nur nach der Anweisung des Herrn „das Netz auswerfen", es ihnen dann nicht an dem „Fange" fehlen soll, selbst wenn es ihrer Meinung nach noch so wenig verheißungsvoll aussieht, — und sie will sie auf den Herrn hinweisen als auf den, der während dieser ihrer Berufsarbeit ebenso mächtig als willig ist, sie zu stärken und aufrecht zu erhalten, sie während und nach all ihrer Arbeit zu erquicken. Eine doppelte Verheißung enthält so die Begebenheit für ihre zukünftige Berufsthätigkeit: die Verheißung von dem Segen des Herrn für ihr Werk, die Verheißung von der väterlichen Fürsorge für sie selbst. Gewiß eine Lehre von hohem Wert für diese sieben Apostel und ihre Brüder in dem gemeinsamen Beruf.[1]) —

2) 21, 15—23. Nachdem das Mahl beendigt ist, hat der Herr Petrus ein besonderes Wort zu sagen. Um dessen Motiv und Absicht verstehen zu können, müssen wir uns erst die innere und

[1]) Weiter als hier nachgewiesen, darf man in dem Suchen nach symbolischen Bedeutungen bei dieser Begebenheit nicht gehen. Man hat, in älterer wie in neuerer Zeit, gemeint, noch eine ganze Reihe spezieller symbolischer Momente nachweisen zu können; so hat man „die Nacht", „die rechte Seite des Boots" und die „153 Fische" symbolisch ausdeuten wollen; aber alles mit gleich wenig Berechtigung. Man ist dabei zu offenbaren Willkürlichkeiten, ja Absurditäten gekommen.

äußere Stellung Petri in dem Augenblick, wo dasselbe an ihn gerichtet wird, klar machen.

Das, worauf alles hiebei ankommt, ist natürlich der tiefe Fall des Petrus. Derselbe hatte natürlich seine dunklen Schatten auch auf das eigene innere Leben des Apostels und auf seine Stellung innerhalb des Apostelkreises geworfen. In beider Hinsicht war nun ganz gewiß die Wirkung desselben insoweit gehoben, als einerseits Petrus durch seine tiefe und aufrichtige Buße von Gott Vergebung empfangen hatte und andererseits der Herr selbst sofort nach seiner Auferstehung sich zu seinem gefallenen Diener in einer Weise gestellt hatte, welche seinen Amtsgenossen bezeugen mußte, daß die Vergebung, welche er persönlich von Gott empfangen hatte, auch ihm für seine Stellung in dem Apostelkreise zu gute kommen sollte, indem der Auferstandene nicht bloß durch Engelmund ganz speziell Petrus unter denen hervorgehoben hatte, welchen die Auferstehungsbotschaft gebracht werden sollte (Mark. 16, 7), sondern auch gerade ihm die allererste Offenbarung geschenkt hatte, welche überhaupt einem Apostel zu teil wurde (Luk. 24, 34, vgl. 1 Kor. 15, 5). Was bei der zuletzt genannten Begebenheit zwischen dem Herrn und seinem gefallenen Jünger vorgegangen ist, wissen wir ja nicht; daß aber Jesus ausdrücklich den reuevollen Petrus über die Vergebung vergewissert hat, welche er schon durch sein bußfertiges Bekenntnis von Gott empfangen hatte, können wir nicht bezweifeln. Damit mußte denn auch die Stellung Petri sowohl gegenüber dem Herrn wie gegenüber dem Jüngerkreise in allem Wesentlichen wieder befestigt sein. Als deshalb der Herr bei seiner Offenbarung im Kreise der Jünger am Osterabend (20, 19 ff.) feierlich den „Elfen" den Beruf übertrug, seine Abgesandten an die Welt zu sein, wurde in Betreff Petri kein Vorbehalt gemacht; er empfängt diesen Beruf durchaus ebenso wie die andern und wird ganz wie sie der Mitteilung des heiligen Geistes teilhaftig, welche ihnen die notwendige persönliche Voraussetzung für dieses Werk schenkte.

Und doch — ganz ungeschehen konnte ja Petri große Sünde durch alles dies nicht gemacht werden. Nicht bloß so — daß der Apostel selbst seinen tiefen Fall nicht vergessen konnte, — daß sein Gewissen zu seiner Demütigung ihn beständig daran erinnern mußte, wiewohl er der Vergebung gewiß war — sondern auch so, daß dieselbe für Feinde und Widersacher während seiner zukünftigen Apostelwirksamkeit nur allzu leicht eine gute Veranlassung zu gehässigem Spotte, zu kränkenden und für sein Berufswerk schädlichen

Angriffen abgeben könnte. Deshalb brauchte er eine ausdrückliche und feierliche Rehabilitation, wodurch es offenbar wurde, daß der Herr ihm die durch seinen Fall verscherzte Stellung aufs neue zurückgegeben habe, so daß seine große Sünde weder für ihn noch für die anderen den Besitz derselben zweifelhaft machen sollte. Sollte dieser Zweck auch gegenüber anderen erreicht werden, dann mußte diese Rehabilitation im Beisein von Zeugen geschehen, so daß jeder Zweifel an ihrer Wirklichkeit ausgeschlossen werden konnte, und je mehr dieselbe durch ihre Form selbst als eine Wiederaufrichtung von jenem wohlbekannten Fall hervortreten konnte, desto sicherer konnte die Erreichung dieses Zwecks erwartet werden. Deshalb vollzieht dieselbe sich so, wie wir hier lesen: im Beisein von sechs anderen Aposteln und durch drei Fragen des Herrn, welche ein dreifaches Bekenntnis des Petrus hervorrufen, entsprechend der dreifachen Verleugnung, wonach der Herr ausdrücklich und speziell ihm den Beruf überträgt, in dessen Überweisung an den ganzen Apostelkreis er ja schon mit eingeschlossen war. — Wir wissen, daß schon vor dem Fall Petri Jesus ihm nicht bloß seinen Fall, sondern auch seine Wiederaufrichtung von demselben vorhergesagt, ja ihm in Aussicht gestellt hatte, daß er als der vom Fall Erstandene die „Brüder stärken" solle; worauf Jesus damals hingedeutet hatte, die Restitution zu der Stellung als Werkzeug Jesu, das vollzieht sich nun hier in der Offenbarung am Genezareth. Daß dieselbe gerade hier und zwar unmittelbar nach dem wunderbaren Fischzug vor sich geht, mußte für Petrus der Handlung noch eine besondere Bedeutung geben. Unmöglich konnte er umhin, an jenen früheren wunderbaren Fischzug in demselben See erinnert zu werden, bei welchem Jesus ihn zum „Menschenfischer" berufen hatte (Luk. 5, 1 ff.). Dieselbe Berufung, welche damals an ihn ergangen war, erging nun aufs neue an ihn, in derselben Gegend und unter ganz ähnlichen Umständen, zu einem Zeugnis für ihn selbst und für alle anderen darüber, daß die gnädige Berufung des Herrn doch an ihm verwirklicht worden war, daß er durch seine Sünde nicht die Treue des Herrn zu nichte gemacht hatte.

V. 15. Indem Jesus sich an Petrus wendet, redet er ihn nicht mit dem von ihm selbst gegebenen Namen (1, 42) an, sondern nennt ihn mit seinem ursprünglichen Namen „Simon, Sohn des Johannes." Dadurch will der Herr ihn an die Schwachheit bei ihm erinnern, welche überhaupt diese ganze Verhandlung notwendig macht; nur sehr wenig hatte er dem Namen, welchen der Herr ihm gegeben hatte, „Felsenmann", entsprochen. Darum wiederholt Jesus auch diesen

selben Namen alle drei Male, in jeder der drei Fragen (V. 16. 17). „Liebst du mich mehr als diese es thun"? so lautet die erste Frage. Nach seiner Liebe fragt Jesus seinen Apostel. Denn gerade daran hatte es ihm bei seiner Verleugnung gefehlt; kann man den verleugnen, den man von ganzer Seele liebt? Überdies ist ja gerade die Liebe die Triebkraft für den Dienst, welcher hier aufs neue und speziell dem gefallenen Apostel übertragen wird: die Wartung der Schafe und Lämmer des Herrn. Und wenn der Herr fragt, ob seine Liebe zu ihm größer ist als die dieser anderen, welche hier anwesend sind, so will er dadurch Petrus an sein vermessenes Selbstvertrauen erinnern, welches ihn eben zu seinem Fall gebracht hatte: Petrus hatte ja wirklich in der Leidensnacht sich einen höheren Grad von Liebe zugemessen als die, welche diese anderen zu Jesus hatten (Matth. 26, 33, und auch Joh. 13, 37). Willst du noch — das ist die Meinung des Herrn — dir eine größere Liebe zu mir beilegen als die, welche diese deine Brüder fühlen? Aber Petrus will es nicht, nun nicht mehr. Er hat Demut gelernt. Deshalb beschränkt er sich darauf, auf die Frage nach seiner Liebe zu antworten, aber ohne daß er sich erkühnte, sich dieselbe in höherem Grade beizumessen, als sie sich bei den anderen finde; ja noch mehr, während Jesus ihn gefragt hat, ob er ihn „liebe", so antwortet er, daß er ihn „gern habe", hat Jesus nach seinem Besitz der höheren ehrfurchtsvollen Liebe, sofern sich dieselbe gegenüber ihm als Gottes Sohn geziemt, gefragt, so beantwortet Petrus das mit dem Hinweis darauf, daß sein Herz an Jesu Person mit einem Gefühl hänge, wie das sei, mit welchem ein Mensch den anderen umfasse: höher hinauf wagt er nun nicht zu steigen in seiner Bezeichnung seiner Herzensstellung zu Jesus. Aber dieses Gefühl darf er sich dann auch — ohne jeden Gedanken an Vergleichung mit anderen — in aller Aufrichtigkeit zuschreiben; dafür darf er sich auf das berufen, was Jesus selbst, der Herzenskündiger, weiß. Fürwahr, Petrus ist ein ganz anderer geworden seit jener Stunde auf der nächtlichen Wanderung hinaus nach Gethsemane; nun hat er gelernt, auf sich acht zu haben, daß er sich nicht überschätze! Der Herr läßt sich an dieser demütigen Antwort des Apostels genügen; sicher gefiel diese Demut ihm besser, als wenn er in den wärmsten Ausdrücken ihn versichert hätte, daß er ihn „liebe." Und auf dies sein demütiges aber ehrliches Bekenntnis hin überträgt er ihm den Beruf, seine Lämmer zu „weiden", d. h. mit Hirtentreue und Hirtenliebe die Seelen zu pflegen und zu behüten, welche nun oder in Zukunft dem Herrn gehören,

sonderlich die Schwachen und Unmündigen unter ihnen, — nach einem von Jesus selbst bei einer frühern Gelegenheit angewandten Bilde (10, 1—16 und 26—28). Denn die Liebe zu dem Herrn, welche er nun bekannt hat, macht ihn dazu tüchtig, diesen Beruf auszurichten, wie der Beruf ihm Gelegenheit giebt, seine Liebe an den Tag zu legen: der Herr verläßt ihn nun bald, aber seine „Lämmer", seine schwachen, den Gefahren einer feindlichen Welt ausgesetzten Gläubigen bleiben bei ihm; gegenüber ihnen soll und kann er zeigen, wie „gern" er den Herrn hat, dessen sauer erworbenes Eigentum sie bilden. — V. 16. Aber Jesus wiederholt seine Frage an Petrus, diesmal doch ohne ihn zu fragen, ob er ihn lieber hat, als die anderen, er erläßt ihm die darin liegende Demütigung, nachdem Petrus durch sein Stillschweigen darüber in seiner Antwort auf die erste Frage so willig sich unter dieselbe gebeugt hat. Dagegen geht auch die zweite Frage auf dasselbe hinaus, ob Petrus ihn „liebe"; Petrus hatte wohl nötig, in diesem Punkt seiner Selbsterkenntnis sich zu vertiefen. Und der Jünger antwortet seinem Meister durchaus mit denselben Worten wie das erstemal. Auf dies sein wiederholtes Bekenntnis wiederholt dann auch der Herr seine Übertragung des Hirtenamts, doch so, daß es hier heißt: „Hüte meine Schafe"; es ist mehr die Aufsicht und die Leitung der Gemeinden, welche Petrus anvertraut wird, während es sich das vorige Mal um die liebevolle, wachsame Pflege der einzelnen Seelen handelte. V. 17. Und dann wendet sich die Frage des Herrn zum drittenmal an den Apostel, aber nun so, daß es heißt: „Hast du mich gern"? Zweimal war Petrus jenem „Liebst du mich"? aus dem Wege gegangen und hatte nur gewagt, sich dies weit bescheidenere „Gern haben" Jesu beizulegen; nun zieht der Herr selbst dies Geringere in Zweifel. Er konnte seinem gefallenen Diener die hierin liegende Züchtigung nicht ersparen. In Wirklichkeit hatte ja der Fall des Petrus selbst von diesem Gefühl bei ihm wenig genug verraten. Und der Apostel fühlt wohl, was darin liegt, daß der Herr seiner Frage nun diese Form giebt, und er wird „darüber betrübt." Aber in dem Bewußtsein seines guten Gewissens, daß er doch jedenfalls seinen Jesus „gern" hat, giebt er seiner Bestätigung einen nachdrücklichen Ausdruck; hat er die beiden früheren Male nur gesagt: „Du weißt, daß ich dich gern habe", so sagt er hier: „Herr, du weißt alles, du weißt, daß ich dich gern habe." Und nun ist die Prüfung zu Ende und Petrus hat sie zur Zufriedenheit des Herrn bestanden; zum dritten- und letztenmal wiederholt der Herr die Übertragung des Hirtenamtes

an ihn, indem er dasselbe mit demselben Worte bezeichnet, wie bei jener ersten Übertragung, als ein „Weiden" seiner „Schafe", — dem entsprechend, daß die Sorge für die Nahrung der Seelen und ihr Schutz das wesentlichste Stück des Amtes ist, von dem hier die Rede ist, eine Funktion, welche nicht bloß gegenüber den schwachen und unmündigen Gemeindegliedern (den „Lämmern" V. 13), sondern auch gegenüber den stärkeren und entwickelteren (den „Schafen") geübt werden muß, zumal da selbst diese keineswegs davor geschützt sind, daß sie nicht auf die Abwege der falschen Lehren gelockt werden oder ihre geistliche Nahrung in Menschenfündlein statt in der Wahrheit Gottes suchen.[1])

V. 18. Nun ist Petrus vollständig rehabilitiert. Aber der Herr hat ihm noch mehr zu sagen: eine Vorhersagung voll gewichtigen Ernstes, weshalb er dieselbe mit den Worten einleitet: „Wahrlich, wahrlich, ich sage dir". Diese Vorhersagung weissagt dem Apostel ein Geschick, welches ihn in seinem Alter treffen wird, und welches einen scharfen Gegensatz zu seiner Jugendzeit bildet: als er „jünger war", war er ein kräftiger, nur von seiner eigenen freien Selbstbestimmung abhängiger Mann, der sich von keinem anderen brauchte helfen zu lassen, und welcher keinem fremden Willen unterworfen war; wenn er „alt wird", wird ein Zeitpunkt kommen, wo er gebrochen und machtlos, von eines andern Gutdünken abhängig sein wird, und dieser andere wird mit ihm ganz anders handeln, als er selbst wünschen wird.

---

[1]) Daß das Amt, welches Petrus hier übertragen wird, kein anderes ist, als das allgemein-apostolische, hätte nie in Zweifel gezogen werden sollen. Die Worte des Herrn enthalten kein einzigstes Moment, welches außerhalb desselben liegt, oder welches nicht in dem neutestamentlichen „Dienst" enthalten wäre, der in seiner grundlegenden Gestalt und gegenüber der Kirche als ganzer den Aposteln übertragen ist, aber nach ihnen und gegenüber den einzelnen Gemeinden den Inhabern des kirchlichen Amtes aufliegt. Darum finden wir auch, sowohl daß Paulus an das Presbyterkollegium in Ephesus ganz dieselbe Ermahnung richtet, die „Herde, die Gemeinde des Herrn, zu weiden" (Apostelgeschichte 20, 28), als daß Petrus selbst den Presbytern in den Gemeinden, an die er schreibt, ganz dasselbe aus Herz legt: „Weidet Gottes Herde" (1 Petri 5, 2). Am wenigsten kann hier, wo das Verhältnis zwischen Petrus und seinen Kollegen nicht mit einem Buchstaben berührt ist, die Rede davon sein, daß ihm eine Art Primat über diese oder überhaupt eine Sonderstellung innerhalb des Apostelkreises angewiesen sei; das Verhältnis ist vielmehr nur dies, daß was der ganze Apostelkreis, Petrus eingeschlossen, schon bei der Offenbarung Joh. 20, 19 ff. empfangen hat, eben dieses selbe bekommt Petrus hier speziell und ausdrücklich, aus dem oben angeführten Grunde.

Dann wird Petrus, der ehedem so unabhängige und rasche Mann, „seine Hände ausstrecken" auf Befehl jenes anderen, damit dieser ihn „gürten könne", ihn unter den Armen fassen mit einem Gürtel schlimmer Art und schicksalsschwerer Bestimmung: ein Seil wird er ihm um den Leib legen und mit demselben wird er ihn „dahin bringen, wohin er nicht will", mit dem Seil ihn fort zur Stätte des Todes, zum Richtplatz schleppen. V. 19. „Dies", fügt Johannes hinzu, „sagte der Herr, um anzudeuten, mit welchem Tode Petrus Gott ehren werde": daß er den Tod auf dem Richtplatz, den Tod von Henkershand,[1]) leiden und durch denselben „Gott ehren" soll, indem ja nichts klarer als das willige Erleiden des Todes um des Gottesdienstes willen und infolge dieses Dienstes beweist, was der Dienst und was der Gott wert ist, dessen Dienst dieser ist — daß das Leben selbst dem gegenüber nichts wert ist.[2]) — Aber wozu diese Vorhersagung? Und warum gerade jetzt in dieser nahen Verbindung mit der feierlichen und speziellen Wiedereinsetzung des Petrus in seinen Apostelberuf? Weil die Vorhersagung eben dem Ausgang dieses Berufs für ihn gilt, und weil der Herr dadurch ihn auf diesen Ausgang rüsten und vorbereiten will. Diese Worte des Herrn — ein memento mori im allereigentlichsten Sinn — sollen während der ganzen apostolischen Wirksamkeit Petri mahnend vor ihm stehen, damit er, wenn die Zeit kommt, und mit derselben dies Leiden, welches ihm hier geweissagt ist, bereit sein kann, demselben zu begegnen, so

[1]) Anderes oder mehr liegt nämlich nicht in dieser Vorhersagung. Man hat oft in derselben mehr finden wollen — nicht bloß einen Hinweis darauf, daß der Apostel sterben soll von Henkershand, sondern — eine Vorhersagung der Todesart selbst, nämlich, daß Petrus sollte gekreuzigt werden (welchen Tod er ja nach der Überlieferung erlitten hat); man hat gemeint, eine bestimmte Andeutung darauf in jenem „du sollst deine Hände ausstrecken" nachweisen zu können, indem man dieses Wort auf die Kreuzigung selbst deutete, die Festnagelung an den Querbalken des Kreuzes. Aber das scheitert daran, daß das Ausstrecken der Hände ja vor das Hinbringen zum Richtplatz, ja vor das „Umgürten" gestellt ist, welches wieder nur die Vorbereitung zum Transport dahin ist. Wie die Worte hier lauten, kann das Ausstrecken der Hände sich nur darauf beziehen, daß Petrus auf Befehl des Henkers seine Hände vorwärts oder aufwärts strecken soll, damit das Seil, womit er zum Richtplatz geschleppt werden soll, um seinen Leib gelegt werden kann.

[2]) Wie Petrus noch in seinem hohen Alter sich an diese Vorhersagung des Herrn erinnert, zeigen seine Worte 2 Petri 1, 14: „ich weiß, daß die Ablegung meiner (Leibes-) Hütte schnell geschehen wird, wie auch unser Herr Jesus Christus mir geweissagt hat", d. h. ich werde eines gewaltsamen Todes sterben, ohne vorhergehende Warnung durch Krankheit.

daß er nicht versucht werden wird, sich scheu vor dem Martyrium zurückzuziehen und vielleicht wieder in die Sünde der Verleugnung zu fallen. So ist diese spezielle Voraussagung gerade an Petrus — auch die meisten anderen Apostel erlitten ja einen gewaltsamen Tod, aber keiner von ihnen empfängt eine so spezielle und ausdrückliche Warnung wie er — veranlaßt und begründet in demselben Fall, der überhaupt dieser ganzen Verhandlung des Herrn mit ihm zu Grunde liegt. Weil er einmal seinen Herrn verleugnet hat, darum muß er so speziell und ausdrücklich aufs neue in seinen apostolischen Beruf eingesetzt werden; damit er ihn nicht zum zweitenmal verleugne, darum muß er gewarnt werden.

„Nachdem er dies gesagt hatte", fährt der Evangelist fort, „sagt der Herr zu Petrus: folge mir"! Das Folgende (V. 20) zeigt uns, daß der Herr, indem er diese Worte sprach, von dem Orte aufgebrochen ist, wo die Handlung bis dahin vorgegangen war — sicher in der Nähe jenes Kohlenfeuers, um welches herum das Mahl stattgefunden haben wird —, und hat sich von dort fortbegeben, vermutlich, um nun den Kreis zu verlassen und darnach zu verschwinden, wie daß Petrus ihm auf diesem seinem Gange gefolgt ist, also die Aufforderung „folge mir"! ganz buchstäblich und direkt verstanden hat. Anders konnte er ja auch nicht wohl sich verhalten; wenn der Herr von dannen geht und zugleich seinem Jünger befiehlt, ihm zu folgen, hat der Jünger natürlich nichts anderes zu thun, als mitzugehen. Und doch kann die Meinung des Herrn bei diesem Wort unmöglich in dieser seiner buchstäblichen Bedeutung darauf gegangen sein — welchen Zweck konnte es haben, daß Petrus so diese Schritte hinter seinem Herrn ging, wenn dieser nun gleichwohl im Begriffe stand, zu verschwinden? — unter dem Worte muß sich ein anderer, tieferer Sinn verstecken. Welcher derselbe gewesen ist, ist nicht so schwer zu verstehen, wenn man sich nur die ganze Lage vergegenwärtigt. Jesus hat eben Petrus den Märtyrertod geweissagt; wenn er dann aufbricht und geht, indem er seinen Jünger auffordert, ihm zu folgen, so ist das eine symbolische Handlung, wodurch er Petrus andeuten will, daß sein Weg derselbe sein wird, wie der seines Herrn, daß er seinem Herrn auf dem Leidenswege folgen wird, ja auf der Bahn, welche zu einem gewaltsamen Tode führen wird. Sein „folge mir"! ist dann eine Aufforderung, willig und unerschrocken sich diesem Geschick zu unterwerfen. Diese symbolische Handlung — daß Jesus fortgeht und Petrus auf seine Aufforderung ihm folgt — schließt sich so ganz nahe an jene Vorhersagung des Märtyrertodes Petri; zu dem in

demselben gegebenen memento mori fügt derselbe ein neues memento, das nämlich: „Achte darauf, daß dein Herr und Meister denselben Weg vor dir gegangen ist". — V. 20. Gebeugt und demütig, aber zugleich in erhobener und froher Stimmung folgt Petrus dem Gebot des Herrn und geht ihm nach, indem Jesus also nun aufbricht und sich von dem Kreise entfernt, den er nun verlassen will. Aber noch ein anderer folgt nach, Johannes, welcher hier den ganzen Vorgang erzählt. Was diesen dazu trieb, deutet er selbst durch die Art und Weise an, wie er sich hier, wie sonst oft, bezeichnet: „Der Jünger, welchen Jesus lieb hatte"; es war das zwischen Jesus und Johannes bestehende besondere Liebesverhältnis, welches einen für ihn so unvergeßlichen Ausdruck bei jenem letzten Passahmahl empfangen hatte, da er „sich an Jesu Brust hinaufrichtete" mit seiner Frage nach seinem Verräter, — es war dies Verhältnis der Liebe und Vertraulichkeit gegenüber dem Herrn, welches ihn nun trieb, zu folgen, als der Herr sich mit Petrus zusammen entfernte. Er konnte nicht ruhig zusehen, wie der geliebte „Meister" von ihnen ging; er mußte so lange als möglich mit dabei sein, um die Süßigkeit der Gemeinschaft mit dem Herrn zu genießen; er sah ja Petrus nachfolgen, sollte das ihm denn wohl verboten sein? Er war ja so gewohnt, in Jesu allernächster Nähe zu sein! V. 21. Petrus hört die Fußtritte des Johannes; er wendet sich um, und da er sieht, wer es ist, richtet er die Frage an Jesus: „Herr, wie soll es aber diesem gehen?" Die Frage scheint nahe genug zu liegen, veranlaßt, wie sie war, durch die kurz zuvor ausgesprochene Vorhersagung des Geschickes des Petrus, und begründet, wie sie war, in seiner Liebe zu diesem Bruder, der nun, indem er ihnen und Jesus nachfolgte, sich gleichsam aus dem Brüderkreise gesondert und sich gerade an ihn so eng angeschlossen hatte. V. 22. Und doch gefällt die Frage offenbar dem Herrn nicht; das geht aus seiner Antwort hervor, welche unverkennbar einen zurechtweisenden Ton hat: „Wenn ich will, daß er am Leben bleibt, bis ich komme, was geht das dich an? folge du mir"! Und der Grund zu dieser mißbilligenden Abweisung der Frage ist ja nicht schwer zu entdecken. Der Herr hatte Petrus einen schweren und harten Ausgang seines Weges geweissagt, ihm mit der Absicht denselben geweissagt, daß Petrus mit Ernst seine Gedanken auf diese Perspektive seiner Zukunft richten sollte. Nun hört er von diesem selben Petrus, der von den Gedanken an dieses sein eigenes Geschick voll sein sollte, eine Frage nach dem eines anderen; das zeigt ja offenbar, daß sein Geist sich nicht so in die Weissagung vertieft

hat, wie deren Ernst es verlangte. Hier, wenn irgendwo, hätte Petrus wohl auf seine eigene Angelegenheiten sich richten sollen und seine Gedanken um sein eigenes Lebensgeschick sich sammeln lassen sollen. So zeigt die Frage, daß der Herr mit seiner Weissagung noch nicht den Zweck erreicht hat; daher diese abweisende Antwort und das wiederholte „folge du mir"! Aber wenn die Abweisung in der Form gegeben wird, daß der Herr zu Petrus sagt, „wenn ich will, daß er (Johannes) am Leben bleiben soll, bis ich komme, was geht das dich an?", so liegt darin selbstverständlich nicht die entfernteste Andeutung, daß der Herr wirklich einen solchen Plan mit Johannes im Sinne hatte, daß derselbe am Leben bleiben sollte, bis zu seiner Wiederkunft am jüngsten Tage — denn der ist mit dem „Kommen" gemeint, wovon Jesus hier spricht (vgl. 14, 3) — und also einer von denen sein soll, welche diese Katastrophe erleben werden (vgl. 1 Thess. 4, 15. 17). Der Herr will vielmehr nur sagen, daß, selbst wenn er einen solchen Plan gehabt haben würde, wodurch sein Geschick ja so verschieden als möglich von dem des Petrus sein würde, dem der Tod und zwar ein gewaltsamer Tod bestimmt vorausgesagt ist, — selbst in diesem Falle sollte Petrus der Sache keinen Gedanken opfern, sondern bloß an die Voraussetzung, die ihm galt, denken, und an die Aufgabe, welche diese ihm gestellt hatte, „Jesus zu folgen" auf dem Leidenswege. V. 23. Aber trotzdem der Herr so diese Worte in einer Weise wählte, welche ihren rein hypothetischen Charakter klar genug erwiesen — daß sie nur auf einen gedachten Fall hinwiesen — wurden sie, erklärt Johannes, gleichwohl mißverstanden. „Dies Wort", sagt er, „kam dann aus unter den Brüdern (d. h. den Christen), daß dieser Jünger nicht sterben werde", — ein Mißverständnis, welches also darin bestand, daß man eine Vorhersagung in dem sah, was doch nur als eine rein hypothetische Aussage gemeint war. Anlaß zu diesem Mißverständnis hat wahrscheinlich der Umstand gegeben, daß Petrus eben sein vorhergesagtes Geschick vollendet hatte; da hat man wohl gemeint, daß Jesu Worte über Johannes einen ähnlichen Zweck gehabt haben müssen. Aber Johannes erklärt selbst, wie grundlos und falsch dies Verständnis sei: „Jesus sagte jedoch nicht zu ihm, daß er nicht sterben solle, sondern: wenn ich will, daß er am Leben bleiben soll, bis ich komme, was geht das dich an?"

Die Veranlassung zur Anfügung dieses letzten Kapitels an sein schon fertiges Evangelium liegt für Johannes nicht in dieser letzten Richtigstellung, die nicht einmal in dem letzten Teil des Kapitels

(V. 15—23) geschweige in dem ganzen Kapitel die Hauptstelle einnimmt: sie liegt vielmehr darin, daß die in demselben berichtete dritte Offenbarung des Auferstandenen in dem Apostelkreise Perspektiven von der höchsten Wichtigkeit eröffnete. Zuerst lehrte sie durch zwei Begebenheiten symbolischer Natur die Apostel den Charakter ihres Berufs als Jesu Abgesandte kennen, welcher ihnen bei der ersten Offenbarung des Auferstandenen vor ihnen übertragen war, — wie dieser Beruf, sofern sie denselben nur im Gehorsam gegen die Anweisungen ihres Herrn ausrichten wollten, niemals ohne seine Frucht bleiben würde, wie gering auch die Aussichten menschlich gesprochen sein möchten, und wie der Herr so mächtig als willig sei, sie während desselben und nach den Mühen und Beschwerden desselben zu stärken und zu erquicken. Zum andern brachte dieselbe für den innerhalb des Kreises am meisten Hervortretenden seine ausdrückliche und feierliche Restitution zu der Apostelstellung, welche er durch seinen Fall eingebüßt hatte, und eine bedeutungsvolle Vorhersagung des Ausgangs seiner Wirksamkeit. Obwohl diese letztere direkt nur auf die Person des Petrus Bezug hat, so mußte dieselbe doch offenbar von Bedeutung auch für die anderen sein, welche den Beruf und die Aufgabe mit ihm teilen sollten. Daß der gewaltsame Tod, welchen der Herr dem Petrus weissagte, und die Nachfolge seines Herrn und Meisters auf dem Leidenswege, wozu ihn Jesus aufforderte, durch seinen Apostelberuf herbeigeführt werden würde, konnte ja keinem, welcher Zeuge dieser Scenen gewesen war, zweifelhaft sein. Aber wenn dieser Beruf Petrus Leiden und einen gewaltsamen Tod bringen sollte, mußten dann nicht auch seine Genossen auf dasselbe Schicksal vorbereitet sein? Um so näher mußte ja dieser Schluß für sie liegen, als in der erneuten Berufung, welche jener Vorhersagung an Petrus unmittelbar vorherging, nichts enthalten war, was besonders ihm galt oder außerhalb der gemein-apostolischen Aufgabe lag. So konnte es nicht anders sein, als daß auch die anderen Apostel aus dem weissagenden Worte eine Lehre für sich entnehmen, die Lehre nämlich, daß der Dienst, wozu sie berufen waren, für sie alle reich an Drangsal und Gefahren sei. So schließt sich denn dieser Zug des zweiten Teils des Kapitels ganz eng zusammen mit dem Inhalt des ersten, bringt den Schatten zu seinem Licht, die Warnung zu seinen Verheißungen, und das ganze Kapitel wird zu einer allseitigen Schilderung des zukünftigen Lebenswerkes der Apostel nach seiner reichen Frucht und nach seiner Drangsal, nach seiner Freude und nach

seinem Kreuze. Darin liegt die tiefe Bedeutung des Kapitels, darin das Motiv des Apostels, es niederzuschreiben — und für die, welche nun in der „Schlußbemerkung" das Wort nehmen in den beiden folgenden Versen, dasselbe als „Anhang" an sein Evangelium zu knüpfen, nachdem dasselbe seinen thatsächlichen und formellen Abschluß durch sein abschließendes Wort in 20, 30. 31 gefunden hat, und schon seinem nächsten Leserkreis übergeben war.

3) 21, 24. 25. Daß nämlich die Feder, welche diese beiden Schlußverse zum „Anhang" schreibt, von einem andern geführt wird, als von dem, dessen Schrift wir bis dahin vor uns gehabt haben, kann nicht zweifelhaft sein. Die Verse enthalten zuerst ein Zeugnis darüber, daß es Johannes ist, „welcher von diesen Dingen zeugt und von ihnen geschrieben hat", d. h. welcher alles Vorhergehende verfaßt hat und in dieser Schrift sein Zeugnis ablegt (V. 24 a); darauf eine Erklärung über seine Wahrhaftigkeit (V. 24 b), endlich eine Bemerkung über die unendliche Fülle der Werke Jesu, welche es unmöglich macht „davon im einzelnen zu schreiben". Diese dreifache Erklärung ist von einem ungenannten Kreise abgegeben („wir wissen" V. 24 b), innerhalb dessen ein einzelner speziell hervortritt („ich glaube nicht" V. 25). Daß dieses „Ich" Johannes sein sollte, und dieses „wir" ein Kreis, wozu er gehörte, ist schlechthin unwahrscheinlich. In diesem Falle würde der Apostel bei diesem Kreise sich ein Zeugnis geholt haben über seine Glaubwürdigkeit und Zuverlässigkeit („wir wissen, daß sein Zeugnis wahr ist"), welches mit seiner apostolischen Würde doch ganz unvereinbar ist; selbst kann er seine Wahrhaftigkeit bezeugen — wie wir ihn das 19, 35 haben thun sehen — aber ein solches Glaubwürdigkeitsattest bei anderen zu suchen, selbst wenn es ein Kreis war, zu dem er selbst gehörte („wir"), ist für einen Apostel ausgeschlossen. Dazu kommt, daß jede solche Bezeugung, sowohl, daß er der Verfasser ist, als daß er als Verfasser zuverlässig ist, wenig denkbar ist, so lange er selbst am Leben war, weil sie da ebenso unnötig als unpassend war. Aus diesen Gründen kann Johannes sich nicht innerhalb des durch „wir" bezeichneten Kreises in V. 24 befinden und auch nicht das „Ich" sein, welches V. 25 plötzlich auftritt. Andererseits muß jener Kreis offenbar einer gewesen sein, welcher dem Apostel zu seinen Lebzeiten nahe gestanden hat, und welcher zugleich Autorität gegenüber dem Leserkreise besaß, für welchen jene Erklärung bestimmt war. Wäre das erste nicht der Fall, so würde es ihnen ja unmöglich haben einfallen können, mit jenem Zeugnis, daß Johannes der Verfasser sei, aufzutreten, und daß er

als solcher zuverlässig sei; fand das andere nicht statt, so würde ja ihre Bezeugung ohne alle Bedeutung und damit zwecklos gewesen sein. Aber wo sollen wir einen solchen Kreis suchen? Johannes Mitapostel waren zu der Zeit, da dies geschrieben wurde, alle zusammen lange tot, so daß es schon aus diesem Grunde nicht angeht, an sie zu denken. Aber wir erinnern uns, daß Johannes nach einer sehr alten und übereinstimmenden Tradition, deren Zuverlässigkeit in Zweifel zu ziehen auch nicht der Schatten eines Grundes besteht, im letzten Abschnitt seines Lebens in Ephesus lebte; da liegt es nahe, an die Repräsentanten der Christengemeinde dieser Stadt, an das ephesinische Ältestenkollegium zu denken, denselben Kreis, der nach einer alten Überlieferung in eine sehr nahe Verbindung mit dem Dasein unseres Evangeliums überhaupt gesetzt wird (S. 15). Die Sache scheint sich so zu verhalten, daß Johannes nach der Abfassung der ersten zwanzig Kapitel seines Evangeliums, und nachdem dasselbe schon einige Zeit seinem ursprünglichen Leserkreise, den ephesinischen Gemeinden, vorgelegen hatte, noch kurz vor seinem Tode den im Kap. 21 enthaltenen Bericht über die dritte Offenbarung des Herrn in dem Apostelkreise niedergeschrieben hat; daß diese seine Aufzeichnung nach seinem Tode von dem Ältestenkollegium gefunden ist, welche ja unleugbar die Nächsten waren, sich des litterarischen Nachlasses des in ihrer Mitte gestorbenen Apostels anzunehmen, und daß so dieser Kreis nicht bloß dies Kapitel als einen Anhang zu der apostolischen Schrift hinzugefügt hat, sondern auch, da dieselbe nun von ihrem ursprünglichen engeren Leserkreis in einen weiteren überging, das so erweiterte Evangelium auf seiner Wanderung mit dieser Erklärung über die Verfasserschaft des Johannes und über seine unbedingte Zuverlässigkeit begleitet hat — eine Erklärung, wozu wieder niemand mehr als gerade sie veranlaßt war, und welche auch bei keinem von so großem Gewicht war, als gerade bei ihnen. Da nun inzwischen das ganze Kollegium ja nicht die Erklärung schreiben konnte, so ist es einem aus ihrer Mitte übertragen worden, der also in ihrer aller Namen schrieb; daraus erklärt sich denn das „ich", welches plötzlich neben jenem „wir" auftaucht. Daß die Anfügung dieses Anhangs an das ursprüngliche Evangelium durchaus mit dem Wunsch des Verfassers übereinstimmte, kann ja nicht zweifelhaft sein; wozu hätte er sonst seinen Inhalt aufgezeichnet? — Übrigens ist diese fremde Hand, welche wir so in diesen beiden Versen gefunden haben, leicht erkennbar als eine von der des Apostels verschiedene, auch in der dritten von jenen drei Erklärungen: V. 25: „Auch

vieles andere hat Jesus gethan; soll davon im einzelnen geschrieben werden, so glaube ich, würde die Welt selbst die Bücher nicht fassen, welche geschrieben würden". Trotz des mildernden „Ich glaube nicht", und wie viel Gewicht man auch darauf legen will, daß Bücher damals weit seltener waren als heutigen Tages, und daß diese ephesinischen Presbyter vermutlich ungelehrte Leute waren, wenig gewohnt, Bücher zu sehen und unbekannt mit Bibliotheken — trotz alledem ist und bleibt diese Bemerkung so übertrieben, daß sie schon dadurch ihren nicht-apostolischen Ursprung verrät, wie bereit man auch sein mag, das Gepräge eines warmherzigen Enthusiasmus für Jesus und seines Reichtums Fülle darin anzuerkennen. Es ist übrigens nicht schwer, zu sehen, daß die Weise desselben wenig mit der keuschen Darstellung im Anhang stimmt — wie reiche Gelegenheit wäre da nicht gewesen mit breitem Pinsel zu malen! Aber nicht weniger charakteristisch ist der große Unterschied von der entsprechenden Notiz an dem ursprünglichen Schluß des Evangeliums, 20, 30. Klarer hätte sich der Abstand zwischen einer apostolischen und einer nicht-apostolischen Hand kaum zeigen können. [1])

[1]) Anm. des Übers. Von anderen Auslegern wird darauf hingewiesen, daß man bei dem V. 25 unterscheiden müsse zwischen dem Gedanken und seiner Einkleidung. Der Gedanke ist der der absoluten Unfähigkeit der Welt für die geistige Aufnahme und Verarbeitung einer vollständigen Geschichte Christi. Die innere überschwengliche Größe erscheint in dem Gewande der äußeren.

Inhalt.

Seite

Einleitung . . . . . 1—25

Kap. I. Der Apostel Johannes . . . . 1—8
Kap. II. Das Johannes-Evangelium . . . . 8—25

Erklärung . . . . . 26—506

1, 1—18. Der Prolog . . . . . 26—47

Erste Gruppe.

1, 19—2, 11. Erster Hauptteil. Die erste dämmernde Offenbarung Jesu als des Messias . . . . 47—85

Zweite Gruppe.

2, 12—4, 54. Zweiter Hauptteil. Erster Kreis der öffentlichen messianischen Selbstdarstellung Jesu: in Jerusalem, Judäa, Samaria, Galiläa . . . 85—137
Kap. 5. 6. Dritter Hauptteil. Zweiter Kreis der öffentlichen messianischen Selbstdarstellung Jesu: in Jerusalem und Galiläa . . . . . 137—185
7, 1—10, 21. Vierter Hauptteil. Dritter Kreis von Jesu öffentlicher messianischer Selbstdarstellung in Jerusalem während und nach dem Laubhüttenfeste . 185—264
10, 22—12, 11. Fünfter Hauptteil. Vierter Kreis von Jesu öffentlicher messianischer Selbstdarstellung: in Jerusalem, Peräa und in Bethanien . . . 264—301
12, 12—50. Sechster Hauptteil. Jesu letzte öffentliche messianische Selbstdarstellung in Jerusalem am Passahfeste . . . . . 301—322

Dritte Gruppe.

Seite

Kap. 13—17. Siebenter Hauptteil. Jesus und seine Jünger . . . . . 322—414

Vierte Gruppe.

Kap. 18—20. Achter Hauptteil. Jesu Leiden, Tod und Auferstehung . . . . . 415—485

Kap. 21. Anhang. Die dritte Offenbarung des Auferstandenen im Apostelkreise . . . . . 486—505

Im Verlag von J. F. Steinkopf in Stuttgart ist erschienen:

Bengel, Dr. J. A., Gnomon Novi Testamenti, in quo ex nativa verborum vi simplicitas, profunditas, concinnitas, salubritas sensuum coelestium indicatur. **Editio octava.** Ed. III. (1773) sexto recusa, emendata et e ceteris Bengelii scriptis — ex parte posthumis — aucta opera **Pauli Steudel.** Cum autoris effigie. — **Vollständig** 8 ℳ, geb. in Halbfranz **10** ℳ.

Oehler, Dr. G. F., **Theologie des Alten Testaments.** 3. verm. Aufl. Herausgeg. von Th. Oehler, Miss.-Insp. in Basel. 15 ℳ. geb. 16 ℳ 60.

— — **Lehrbuch der Symbolik.** 2. vermehrte Auflage. Herausgeg. von Th. Hermann. 11 ℳ. geb. 12 ℳ 60.

Franz v. Baaders Leben und theosophische Werke. Auszug durch Johs. Claassen. Zwei Bände.

I. **B's Leben und theosophische Ideen** zur Erkenntnislehre, Kunst, Sprache, Philosophie und Religion. 6 ℳ.

II. **B's theosophische Weltanschauung** als System. Eine Physiosophie des Christentums. 8 ℳ.

Böhme, Jakob. Sein Leben und seine theosophischen Werke in geordnetem Auszuge durch Johs. Claassen.

I. **Einführung in Jakob Böhme.** 3 ℳ.

II. **Das große Liebegeheimnis Gottes und seines Reiches.** Erster Teil. 4 ℳ 50.

III. Zweiter Teil. 4 ℳ 50.

Beck, J. T., † th. Dr. Prof., **Leitfaden der christl. Glaubenslehre** für Kirche, Schule und Haus. Zwei Abtlgn. 2. Aufl. 6 ℳ.

— — **Die christliche Liebeslehre.** I. Abtl.: 1) Die Geburt des christl. Lebens, sein Leben und sein Gesetz. 2) Die christl. Menschenliebe, das Wort und die Gemeinde. 2. Aufl. 3 ℳ 60.

— — — — II. Abtl.: Lehre v. d. Sakramenten. 3 ℳ 80.

— — **Einleitung in d.s System der christl. Lehre.** (Propädeutik d. christl. Lehrwissenschaft.) 2. Aufl. 3 ℳ 60.

— — **Die christliche Lehrwissenschaft** nach den biblischen Urkunden. 1. Die Logik der christlichen Lehre. 2. Aufl. 8 ℳ.

— — **Umriß der biblischen Seelenlehre.** 3. Aufl. 2 ℳ 20.

Burk, Dr. C., **Predigten über die Evangelien** auf alle Sonn- und Festtage des Kirchenjahres. geh. 5 ℳ. Schön geb. 6 ℳ 60.

Culmann, Ph. T., Die christliche Ethik. 3. Aufl. 7 ℳ.

Kübel, R., theol. D., **Das christliche Lehrsystem** nach der heiligen Schrift dargestellt. 9 ℳ.

— — **Bibelkunde.** Erklärung der wichtigsten Abschnitte der heil. Schrift und Einleitung in die bibl. Bücher. **5.** verm. Auflage.

I. Teil: **Das Alte Testament.** geh. 3 ℳ 60 ₰. geb. 4 ℳ 40 ₰.

II. Teil: **Das Neue Testament.** geh. 4 ℳ 40 ₰. geb. 5 ℳ 20 ₰.

— — **Umriß der Pastoraltheologie.** 2. Aufl. 2 ℳ 10.

BS2615 .B931
Das Johannes-Evangelium
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00063 9106